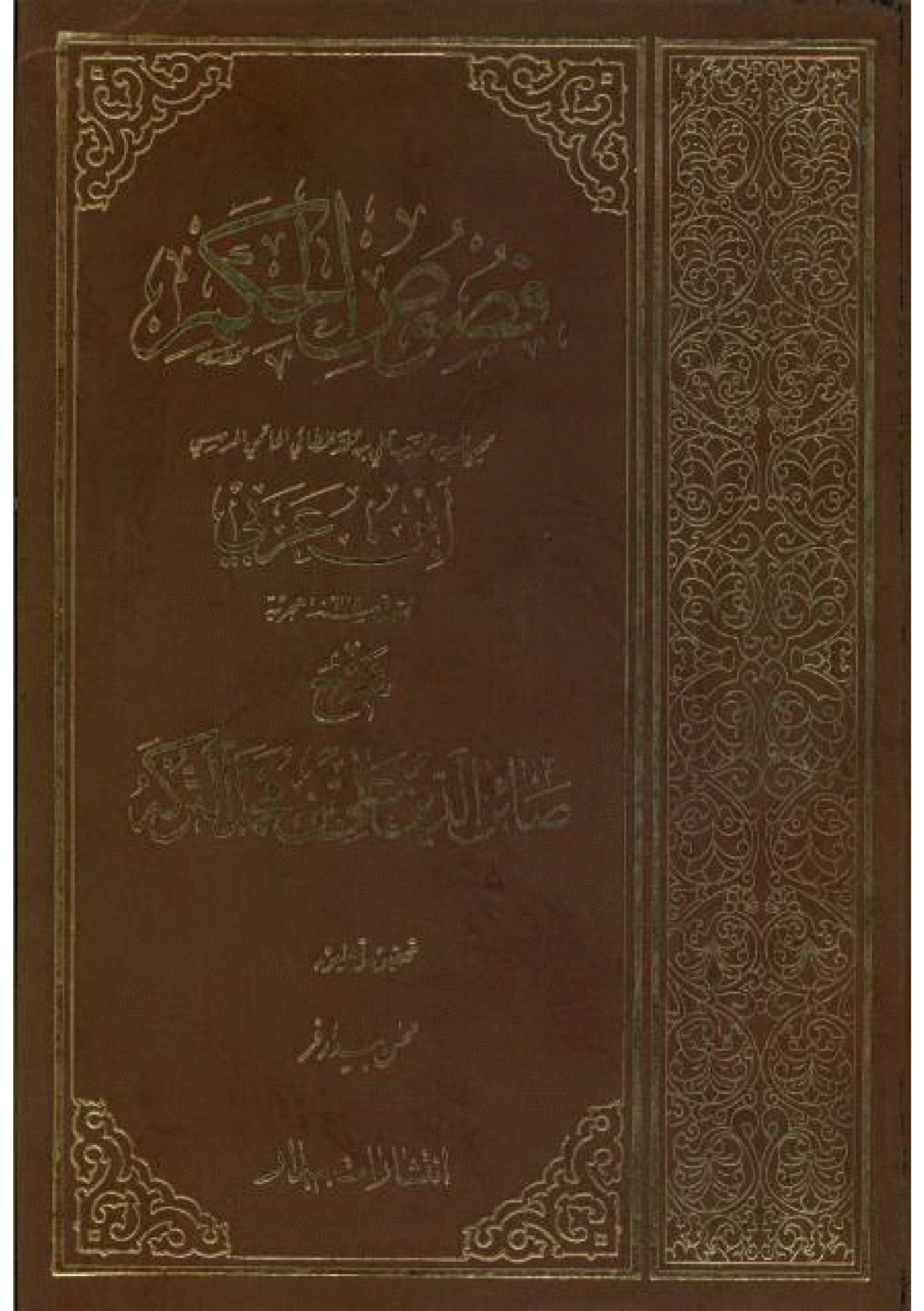

فصوص الحكم
ابن عربي
شرح
صائن الدين علي بن محمد التركه
تحقيق و تعليق
محسن بيدارفر
انتشارات بيدار




محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي




المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية




صائن الدين علي بن محمد التركة

تحقيق و تعليق

محسن بيدارفر

الجزء الأول

انتشارات بيدار

تركه اصفهاني ، علي بن محمد ، ٧٧٠-٨٣٥ ق .
شرح فصوص الحكم [محيي الدين ابن عربي]/ الشارح صائن الدين علي بن محمد تركه ؛ المحقق محسن بيدارفر - قم : بيدار ، ١٣٧٨ ش .
٢ج .
ISBN 964 90800 5 8 (دوره)
ISBN 964 90800 6 6 (ج ١)
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسى پيش از انتشار) .
عنوان روي جلد : فصوص الحكم .
عربي .
كتابنامه .
١ ابن عربي ، محمد بن علي ، ٥٦٠-٦٣٨ ق . فصوص الحكم - نقد وتفسير . ٢ عرفان - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٣ تصوف - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٤ فلسفه اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤ .
الف ابن عربي ، محمد بن علي، ٥٦٠-٦٣٨ق . فصوص الحكم . شرح . ب بيدارفر ، محسن ، ١٣٢٢ - ، مصحح . ج عنوان . د عنوان : فصوص الحكم . شرح .
BP ٢٨٣/ ٢الف/٦٠٢٢٤ف ٢٩٧/٨٣
كتابخانه ملي ايران ١٧٦٢-٧٨م

الكتاب ............... شرح فصوص الحكم
الماتن ............... محيي الدين ابن عربي
الشارح ............... صائن الدين علي بن محمد تركه
المحشي ............... المولى علي بن جمشيد النوري
المحقق ............... محسن بيدارفر
الناشر ............... بيدار - قم - ☏ ٧٤٣٤٢٩
المطبعة ............... أمير
التأريخ ............... ١٣٧٨ ش ١٤٢٠ ق
الطبعة ............... الأولى
عدد النسخ ............... ١٠٠٠
الجزء ............... الأول
شابك............... (دوره) ٨-٥-٩٠٨٠٠-٩٦٤
(ج ١) ٦-٦-٩٠٨٠٠-٩٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

# تقديم

## (١)

### ماهو العرفان ؟

الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حد التفكير ، فأول ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله ، ويحصّل من هذه المشاهد مفهوما عامّا يعبّر عنه بالوجود ؛ فأوّل مايعرض له من الأسئلة السؤال عن الوجود : ماهو ؟

ويظنّ في بدء الأمر أنه سؤال سهل ساذج ، ولكن كلما أمعن وتأمّل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر ، فأكثر ! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة ، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كل منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحققين ، الذين تمكنوا بمجاهداتهم وتفحّصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة عن أسرار هذا العالم .

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باق على حاله لم يتضح بعد ، ولم يتبيّن : **ما هو الوجود ؟**

وجاء الأنبياء والرسل وأخبروا عن وجود عوالم أُخرى غيرمحسوسة وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحاكمة عليه ، فتوسع السؤال الأول وصارأكثر غموضا و إشكالا .

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أُناس بالتفكر وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات ، تسمّوا باسم **الفلاسفة وأهل النظر** .

وآخرون اعتقدوا أن الوصول إلى الحقّ لايمكن بالنظر الصّرف ، بل الطريق إلى ذلك هوالاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتى يتقوّى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أولا، ثم باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه . وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء ، وطريقتهم **العرفان العملي** .

و بعد ذلك عرض عدة منهم مكاشفاتهم وماوجدوا في طي مراقباتهم على غيرهم ، لكنها كانت مطالب متفرقة غير منسجمة ولامترابطة . فتصدّى جمع - وفي طليعتهم ابن عربي صاحب متن هذا الكتاب - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها ، وعند ذلك نشأ علم آخر سمّى باسم **العرفان النظري** .

و لم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة ، و إنما هي ادعاءات من قِبَل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات ، فتصدّى جمع آخر لتبيينها بالمنهج البرهاني القابل للعرض في المجتمع العام ، وكان من أوائل أُولئك المجتهدون شارح هذا المتن في كتابه تمهيد القواعد ، ثم داوم المجاهدة حتى جاء صدر المتألهين الشيرازي ، و تصدّى بوضع أُصول بنائيه بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي - حسب ما قدّر له - وبذلك أوجد خطّا وسطا بين العرفان والفلسفة ، سماه **الحكمة المتعالية** .

ولعل ماذكرناه لوضوحه لم يكن لازما ، غير أن العذر في إيرادها أنّا بصدد تبيين موقع هذا المتن والشرح ومكانتهما في هذا السلوك العلمي ، فلم يكن بدّا من ذكرها .

### *العرفان النظري :*

تبيّن بما ذكرناه معنى الاصطلاح مجملا ، وحيث إنّه الغرض تعريف إحدى المؤلفات في هذا السياق ، فلذلك نضطرّ إلى توضيح موجز حول هذا العلم وغرضه المطلوب :

كل باحث عن معرفة الكون مضطرّ إلى الإجابة عن مسائل ثلاث :

١- ماهو الكيان الوجودي ؟

٢- ماهو الإنسان ؟

٣- ماهو ارتباط الإنسان بما أنه موجود متفكر مع كيان هذا العالم ؟

وبالتالي عرض منهج منتظم يحتوي على قواعد وأُصول منسجمة توضّح مسألة الوجود وارتباط هذا العالم الموجود . وهذا موضع وفاق .

و لكن هناك مناهج مختلفة تفترق في الوسائل و المبادئ المقبولة لتبنّي ما يمكّنهم من التوجيه ، فالفلاسفة منهم اعتمدوا على التفكير والتجربة البشريّة ، والمتديّنون على ما يأخذونه عن الأنبياء ومبادئ الوحي ، وأصحاب الرياضات الروحية على مايقتنصونه من اللمحات الكشفيّة والإشراقات الروحيّة .

على أن كلاّ من هذه الفِرق - لضيق منهجه - يرى نفسه مضطرا إلى الاستفادة من سائر الطرق ومعارفهم ، إذ كل منها محدود بحدوده ومقتضياته ، فالمنهج الفكري في مبادئه البنائيّة ، والمنهج التجربي فيما هو وراء التجربة ، والمنهج الديني في عدم استيعاب المطالب المأخوذة لتتميم نظريّاته ، والمنهج الكشفي - بالإضافة إلى ذلك - في بيان ما يجده في عالمه الخاصّ بلسان قابل للعرض في المجتمع العام .

ولذلك تأثّر كل واحد من الفرق بالآخر ، واستمرّ بالتكامل في مسيره العلمي ، وإن كان اعتماد كلّ منهم على ما أكبّ عليه وجعله طريقا لنفسه في الوصول إلى مطلوبه .

فالعرفان النظريّ ينظر إلى العالم بمنظار الكشف الروحيّ أولا ، ثم تنظيم تلك المعلومات الكشفيّة وبيان ارتباطها بمزيد من التفكير شبه الفلسفي ، وفي تكميلها واليقين على صحتها بعرضها على النصوص الدينيّة المأخوذة من الوحي .

وقد وردت المطالب التي تشكّل أساس النظريّة العرفانيّة في القرآن والحديث - إما بصورة جليّه أورمزية - وكذلك في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام ، ثمّ أخذت هذه المسائل في الانسجام والتلاؤم حتي ظهرت في عصر ابن عربي بصورة منسجمة ومرتبطة ، وبعدها عند تلاميذه - مثل القونوي ومَن جاء بعده - بصورة أكثر انسجاما وارتباطا، وصارت علما منحازا ذاصبغة خاصة إسلاميّة تعني بشأن الوجود والمسائل المطروحة حوله ؛ و بعد ماكان يُدّعى أن الفلسفة الأُولى أعمّ العلوم وأشملها ، بيّن أصحاب هذا العلم أن موضوعه أعم وأشمل من الفلسفة الأُولى :

قال صدرالدين القونوي في مقدمة مفتاح الغيب[١]:

« العلم الإلهي له الإحاطة لكل علم ، - إحاطة متعلقة -... وموضوع كل علم ومبادئه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهي وفروع مبادئه وفروع مسائله ... » .

وقال صائن الدين[٢] : « فاعلم أن العلم المبحوث عنه هاهنا لما كان هوالعلم الإلهي المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقا ، يجب أن يكون موضوعه أعم الموضوعات مفهوما ، بل أتم المفهومات حيطة وشمولا ، وأبينها معنى وأقدمها تصورا وتعقلا » .

وقال[٣] :« إن الفرق بين هذا العلم الإلهي والعلم الإلهي المسمى بمابعد الطبيعة كالفرق بين المطلق والمقيّد - من غير فرق » .

وقال[٤] :« إنّ التعبير عما يصلح لأن يكون موضوعا لهذا العلم من المعنى المحيط و المفهوم الشامل - الذي لايشذّ منه شيء ولايقابله شيء - عسِرٌ جدّا ؛ فلو عبّر عنه بلفظ « الوجود المطلق » أو « الحق » ، إنما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا ... » .

ومن المعلوم أنّ الوجود المعرَّف بهذا التعريف لاتعيَّن له ولايكون له ضدّ ولاندّ و لابعض ولااسم ولارسم . ثم تعيّن بالتجلّي الأحديّ ثمّ الواحديّ ، وفي هذه المرتبة ظهرت الصفات والأسماء التي بها ظهرت المراتب النازلة والتجليّات الأسمائيّة ، وبرز العالم من أضواء تلك التجليّات والنكاحات السارية بين الأسماء ، وذلك على لوح النفَس الرحماني والفيض المقدّس الفائض من مقام الواحديّة ، وذلك الفيض فيض واحد إذا نظر إليه من طرف المفيض ، وعالَم ذات كثرات - يحتوي على الخلق بمختلف شتاته ومراتبه - إذا نظر إليه من طرف العالَم .

---

١) مفتاح الغيب : ٥ .
٢) تمهيد القواعد : ١١ .
٣) تمهيد القواعد : ١٧ .
٤) تمهيد القواعد : ١٨ .

ثم إنّ هذا النفَس يتنزل في مراتب الخلق حتى يصل إلى أقاصي حدوده ، فيأخذ في الرجوع إلى المصدر والمبدء ، فهو الأول والآخر ، وإليه يرجع الأمر كله ، وإليه المصير .

هذا موجز الكلام في المقام الأول ، يعني السؤال عن الوجود .

* * *

**وأما السؤال الثاني** : ماهو الإنسان ؟

فالجواب : « إنّ الإنسان هوالعلّة الغائيّة المقصودة من الكون وفتحه وتحصيله » [١].

وذلك لأنّ العالم - كما ذكرنا - أثر تجليّات أسماء الحقّ تعالى ، فيكون آية الحق يشاهد فيه وجهه ، فالعالم من حيث جمعيّته للأسماء مثال الحقّ تعالى ، والإنسان أيضا نسخة جامعة لجميع الأسماء بما نصّ عليه تعالى في كتابه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وورد في الحديث[٢]: « إن الله خلق آدم على صورته » . فهو أيضا مثال الحق في عالمه الصغير وهو « الحق الخلق[٣] »، ولتشابه النسختين يسمى العالم بـ « الإنسان الكبير » وفي مقابله الإنسان بـ « العالم الصغير » .

ومعلوم أننا عند مانتكلم عن الإنسان فالمقصود هو الإنسان الكامل الذي أحصى جميع الأسماء الإلهية وبه صار خليفة له تعالى ، فلامنافاة لذلك مع ماجاء في وصف بعض أفراده : ﴿ أولئكَ كالأنعَام بَل هُم أضَلُّ ﴾ .

* * *

و بما قلنا ظهر الجواب عن **ثالث الأسئلة** : ارتباط الإنسان مع العالم .

فالإنسان لكونه علة غائيّة للإيجاد وبأنّه جامع لجميع الأسماء الإلهيّة ، كالروح في جسم هذا العالم ، قال في الفصوص[٤] :

---

١) مصباح الأنس : ١٠٢ .
٢) راجع ص ٧١ من الكتاب .
٣) شرح القيصري : ٤٠٥ .
٤) متن الكتاب : الفص الآدمي ، ٨٩-٨١ .

« وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لاروح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوّة ، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ماسوّى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا ، عبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولايزال ، ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ... » .

* * *

هذه هندسة كيان الوجود عند ابن عربي وأتباعه ، وفي ضوء ذلك استطاعوا الإجابة عن كثير من المسائل التي تعرض أمام كل آيديولوجيّة تريد تبيين مسألة الكون ، مثل السؤال عن المبدء والمعاد والنبوّة والولاية والأسماء الإلهية والقضاء والقدر والاختيار الإنساني والدنيا والآخرة والجزاء والحساب والجنة والنار - وغيرها من المسائل .

والاعتماد في جميع ذلك إما على الكشف الروحي أوّلا - حسب ادعائهم - ثمّ تأييده بالكتاب والسنّة والعقل ، أو بالعكس . وأبرز ممثل لهذا المنهج هو متن هذا الشرح الذي بيد القارئ ، أعني كتاب فصوص الحِكَم حيث قال المؤلّف في مقدمته [١] :

« أما بعد - فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشّرة أُريتها في العشر الآخر من محرّم - سنة سبع وعشرون وستمائة - بمحروسة دمشق ، وبيده ﷺ كتاب ، فقال لي : « هذا كتاب فصوص الحكم ، خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به » ؛ فقلت : « السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أُمرنا »؛ فحقّقت الأمنيّة وأخلصت النيّة ، وجرّدت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ...حتى أكون مترجما لامتحكّما ... فما أُلقي إلا مايلقى إليّ ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلا مايـنزّل به عليّ ، ولست بنبيّ ولا رسول ، ولكني وارث ولآخرتي حارث ...» .

---

١) متن الكتاب : ٥٧-٤٩ .

وبناء على ما ادّعاه تراه يأخذ في كل فصّ جملة من الآيات أو الأحاديث ثم يستنبط - من تفسيرها أو تأويلها - مسائل بنائيّة تبيّن شطرا من المسائل المطروحة حول الوجود وفروعه .

وبناء على الادعاء المذكورتري بعض شارحي الكتاب ذكروا أنّ هذا هو الكتاب الصادر من رسول الله ﷺ ، كما أنّ القرآن هو الكتاب النازل عليه [1].

وفي ضوء هذه الأقوال وبعد تسليم صحة المبشّرة يطرح أمام القارئ مسائل ثلاث :

١- مدى صحة استناد المطالب في هذا الكتاب إلى النبي ﷺ ، وبالتالي مدى حجيّتها نظرا إلى أنها صادرة عنه ﷺ ؟

٢- وإن لم تثبت الحجيّة ، فكيف اعتبار الكتاب نظرا إلى كونها في الأغلب مستندة إلى القرآن والحديث - تفسيرا أو تأويلا ؟

٣- مدى اعتبار الآيديولوجية في مطالبها البنائيّة - بصرف النظر عن الفروع غير الثابتة - من الناحية العقليّة والبرهانيّة ؟

والكتاب بعد ظهوره في ضمن هذا الإطار العلميّ صار بإثارة هذه الأسئلة موضع نقاش شديد بين أصحاب العرفان والنظر والفقهاء والمحدّثين ، حيث لم نسمع بكتاب مثله تعرّض للقبول والردّ ، والشرح والنقض ، والمدح والاستنكار ، حتى كتب حوله عشرات من الكتب وصدر حول مؤلّفه ومطالب كتابه عشرات الفتاوى المختلفة [2] .

وبما نحن في صدد بيان مقدمة لهذا الشرح فعلينا أن ننظر نظرة سريعة في الجواب عن الأسئلة الثلاثة :

---

١) نص النصوص : القسم الثاني ، التمهيد الأول ، البحث الثالث ، ٦٤ .

٢) المحقق الفقيد عثمان يحيى في مقدمته لتحقيق « المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح الفصوص للسيد حيدر الآملي - قده - » رتّب فهرسا شاملا للكتب المؤلفة حول كتاب فصوص الحكم ، فذكر (١٢٥) كتابا ألف شرحا للفصوص أو لمختصراته ، و (٣٦) كتابا في الرد عليه ، و (٣٤) كتابا في الدفاع عنه ، كما أنه سرد أسامي (١٣٨) من العلماء الذين أفتوا بجرح ابن عربي وفي المقابل (٣٣) فتوى بتعديله .

١- إنّ انتساب صدور الكتاب إلى النبي ﷺ ، هل يمكن تأييده نظرا إلى رؤيا ابن عربي بضميمة الحديث المعروف[١] : « من رآني فقد رأى الحق » ؟

على أنّ هذه الرؤيا كانت مكاشفة لابن عربي ، ولأهل الكشف علامات يعرفونها وبها يحصل لهم الاطمئنان بصحة المكاشفة ؟

ويجاب عن الاستناد بالحديث بما ذكره ابن عربي نفسه حول رؤية رسول الله ﷺ في المنام في الفص الإسحاقي بعد ما بيّن أن موطن الرؤيا يحتاج إلى التعبير وقد يشتبه الأمر على الإنسان فيحسب مارآه في الرؤيا عين ما يخرج في الخارج ، كما وقع لإبراهيم الخليل عليه السلام - حسب ماقاله ابن عربي - قال[٢] :

« ... كما فعل تقي [بقي] بن مخلد صاحب المسند ، سمع الخبر الذي ثبت عنده أنّه قال ﷺ :« من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ، فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي » ، فرآه تقي [بقي] بن مخلد وسقاه النبي ﷺ في هذه الرؤيا لبنا ، فصدّق تقيّ بن مخلد رؤياه ، فاستقاء ، فقاء لبنا ؛ ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما ، فحرّمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب . ألا ترى رسول الله ﷺ لما أُتي في المنام بقدح لبن ، قال : « فشربته حتى خرج الريّ من أظافيري ...» قيل :« ما أوّلته يارسول الله » ؟ قال : « العلم » . وما ترَكه لبنا على صورة ما رآه ، لعلمه بموطن الرؤيا و ما يقتضي من التعبير ؛ وقد علم أنّ صورة النبي ﷺ التي شاهدها الحسّ ، إنها مدفونة في المدينة ، وأن صورة روحه ولطيفته ماشاهدها أحد من أحد ، ولامن نفسه - كل روح بهذه المثابة - فيتجسّد له روح النبيّ ﷺ في المنام بصورة جسده كما مات عليه ، لايخرم منه شيئا ؛ فهو محمد ﷺ المرئي من حيث روحه ، في صورة جسديّة تشبه المدفونة ، لايمكن لشيطان أن يتصوّر بصورة جسده ﷺ عصمة من الله في حقّ الرائي . ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمر به أو ينهاه أويخبره ،كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ،

١) راجع في الكتاب : ٣٥٥ .
٢) راجع في الكتاب : ٣٥٩-٣٥٧ .

على حسب مايكون منه اللفظ الدال عليه - من نصّ أوظاهر أومجمل أوما كان ، فإن أعطاه شيئا ، فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في الحسّ كما كان في الخيال ، فتلك رؤيا لاتعبير لها ، وبهذا القدر عليه اعتمد ابراهيم الخليل وتقي بن مخلد . ولما كان للرؤيا هذان الوجهان وعلمنا الله فيما فعله بإبراهيم وما قال له الأدب لما يعطيه مقام النبوّة ، علمنا في رؤيتنا الحقّ تعالى في صورة يردّها الدليل العقلي أن يعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع ، إما في حقّ الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا » .

والعبرة في هذا النص بقوله : « إنّ النبي ﷺ إذا أعطى أحدا في الرؤيا شيئا ، فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير » . فللمعارض أن يرجع الكلام إلى القائل ، فإن ما رآه في الرؤيا كان محتاجا إلى التعبير - على مانصّ عليه - وكان المقصود من الكتاب الذي أعطاه النبي ﷺ شيئا آخر هو تأويل الكتاب ، لاالكتاب نفسه حتى يخرجه إلى الناس ؛ وقد اشتبه عليه الأمر اذ لم يعبّر رؤياه ، كما ادعى أنه وقع لإبراهيم الخليل عليه السلام وأراد ذبح ابنه ، و كان تعبير رؤياه ذبح الكبش ؛ وليس ابن عربي بأعرف من إبراهيم الخليل ، ولاعصمة له كعصمة هذا النبي الكريم عليه السلام ؛ فإذا سوّغ هو مثل هذا الغفلة في حق الخليل عليه السلام فهو بها أحقّ وأنسب .

وبهذا الاحتمال يسقط الاستدلال بحجيّة الكتاب استنادا إلى الحديث المذكور .

* * *

فنرجع إلى تشخيص صحتها باستنادها إلى الكتاب والسنّة ؛ فإنّه - كما ذكرنا - لايشير إلى برهان عقلي ، وإنما اعتماده - بعد ما يدّعي من الكشف الروحي - إلى الخطابيّات والأمثال الموضّحة ، والآيات القرآنية والحديث الشريف ، وإذ ليس للخطابة شأن في إثبات مسائل كهذه ، فالاعتبار بما استند عليه من الوحي .

وما استنبطه من الآيات والحديث على وجهين :

فمنها ماهو على وجه تفسير الظاهر - كما هو شأن جميع أرباب التفسير - وذلك مما لاشكّ في حجيّته إذا صحّ استفادة المعنى من اللفظ - ولوخالف فيه جمع من المفسرين - .

ولكن قد يؤول الأمر إلى التأويل[1] ، والتأويل على أنحاء ودرجات تشترك جميعها في أنّ السامع بعد مافهم معنى اللفظ ، يأخذ في التدبّر ، ويرجع إلى الأصل الموجب لصدور هذا المعنى ، ويستنبط منه ومن لوازمه وعلله الموجبة معاني أُخر لم يصرَّح بها في الكلام ؛ فيكون نطاق المعنى المفهوم أوسع وأشمل مما كان يُفهم من صريح اللفظ ؛ وذلك شائع سائغ في المحاورات ومن مصاديق التدبّر المأمور به في القرآن الكريم .

والرابطة المبرّرة للتأويل قد تكون واضحة ، كما في تأويل الماء بالعلم ، فإن كان بالماء حياة الأبدان فبالعلم أيضا حياة النفوس والأرواح .

وقد تكون الرابطة غير واضحة على عامة الناس - وحتى على أكثر الخواص - فمثل هذا التأويل متى صدر عن المعصوم لانشكّ في صحته نظرا إلى عصمة محل الصدور ؛ وأمّا إذا كان المؤوِّل غير معصوم ، فاحتمال الصحّة متوقّف على مطابقته مع الوحي الصريح ، أو البرهان الصحيح .

والقارئ المتأمّل يجد عديدا من التأويلات التي لامبرّر لها في الكتاب يخرجنا النقاش فيها عن نطاق المقدمّة ، ولكن نذكر نموذجا من أبرز ذلك ليكون مثالا لبقية الحوار .

وذلك ماجاء في الفص النوحي ، فإن الفصّ بكامله تأويل سورة نوح ، وملخّص القول فيه أن التنزيه الصِرف والتشبيه الصِرف في حقّه تعالى باطل ، والحقّ هوالتنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه ، وقوم نوح لما كان ميلهم الجبلّيّ إلى التشبيه ، صار نوح مأمورا بدعوتهم إلى التنزيه ، وكان ذلك سبب عدم إجابة القوم « ولو أنّ نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ...[2] » غير أن تلك الدعوة من خصائص النبي الخاتم صلى الله عليه وآله . ثم أخذ في تأويل السورة بما يستنكر بكامله .

ففيه أولا : إن الخلاف بين عبّاد الآلهة والأنبياء - بما فيهم نبيّنا صلى الله عليه وآله - لم يكن في

---

١) المراد من التأويل استنباط معنى من الآية لا يدل عليه صريح معنى اللفظ ؛ ولسنا هنا بصدد تحقيق أن هذا هو المقصود من كلمة التأويل في الكتاب والسنة أو لا ؟

٢) متن الكتاب : الفص النوحي .

مسألة التشبيه والتنزيه ؛ وإنما الخطأ أنّ القوم غلطوا في التوسل إلى وسائط توصلهم إلى الله وتشفع لهم عنده .

ولاشك أنّ الله جعل برحمته في العالم وسائط - وهم الأنبياء والأولياء المحقّون - يقرّب التمسك بهم وإطاعتهم وحبهم منه تعالى ، وبالتالي سيكونون شفعاء بإذنه تعالى في الآخرة لمتابعيهم ؛ ولكن عباد الآلهة والأصنام أخطأوا في تشخيص المصداق ، واعتقدوا صحة ذلك في حقّ من يسمّونها من الأصنام والآلهة التي كانوا يعبدونها ويقدّسونها ؛ وكانوايقولون ﴿ هَؤلاءِ شُفَعاؤنَا عِندَ اللهِ ﴾ [١٠/١٨] .

فالأنبياء أظهروا خطأهم ودعوهم إلى طاعتهم وعبادة الله الواحد وذكّروهم أنّ الأصنام والآلهة ﴿إنْ هي إلا أسْماءٌ سَمّيتُموهَا أنتُم وآباؤكُم مَا أنزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلطَان ﴾ [٥٣/٢٣] .

وكانت دعوة نوح وجميع الأنبياء عليهم السلام - بما فيهم النبي الخاتم صلى الله عليه وآله - إلى هذه الحقيقة الواضحة ، والقوم بما ران على قلوبهم واعتادوا بمتابعة الآباء من غير تحقيق - وأنهم كانوا لايعقلون - تصامّوا عن الاستماع إلى الأنبياء وانكبُّوا على أصنام لاتضرّ ولاتنفع ، لافي الدنيا ولافي الآخرة .

فأين هذا من قول ابن عربي :« لوأن نوحا صلى الله عليه وآله جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه » وأن ماجاء به كان فرقانا والأمر قرآن ، وذلك مختص لمحمد صلى الله عليه وآله ، ولذلك أجابوا دعوته ولم يجب قوم نوح دعوة نبيّهم !!

فهلا نأخذ بعين الاعتبار أن الآلاف من عبّاد الأصنام و كفّار قريش الذين كانوا معاصرين لرسول الله صلى الله عليه وآله - وسمعوا بنزول القرآن وآياته - لم يستجيبوا دعوته صلى الله عليه وآله و أسلموا نفوسهم للبوار والهلاك ، مثلما ظهر من قوم نوح عليه السلام .

على أنّا إذا تدبّرنا فيما حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام في الكتاب الكريم رأيناه في دعوته جامعا بين التشبيه والتنزيه كما يصوّره ابن عربي ، قال الله تعالى في سورة يونس : ﴿ وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِى وَ تَذْكِيرِى بِآيَاتِ اللّهِ فَعَلَى اللّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ * فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللّهِ وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ *

فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ ﴾ [١٠/٧٣-٧١] .

ولاشك أن اعطاء الأجر وذكر الآيات والدعوة إلى معرفتها من التشبيه .

على أنّ في نفس السورة التي يستشهد بها ابن عربي - سورة نوح - أيضا يُحكى عن لسان نوح عليه السلام : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴾ [٧١/١٢-١٠] فلايمكن تصحيح أنّ نوحا دعا قومه إلى التنزيه الصِرف ، فإنّ دعوة الأنبياء على سياق واحد وإلى التوحيد الحق .

ثم الناظر لايجد أيّ مبرر للتأويلات التى أتى بها ابن عربي في هذا الفص لآيات سورة نوح ، فلا الآيات تحتملها ، ولاسياق السورة يقبلها .

كما أنه لا مبرّر لأمثال ما يعتذر به القيصري عن الشيخ عند مالايجد محملا صحيحا لكلامه في الفص الإسحاقي [١] - بأنّ « الشيخ معذور فيما ذهب إليه لأنّه به مأمور » .

وليس النقاش فيها من جهة التأويلات فقط ، بل هناك موارد أُخر يجدها المتأمّل :

منها : إنّ بعض ما ذكر فيها من الردود على أهل النظر ، إنما نشأ من المغالطة أو خلط الاصطلاح ، مثال ذلك قوله [٢] « وقد ذكرنا في الفتوحات أنّ الأمر لايكون إلا للمعدوم ، لا للموجود ... وهو علم غريب ومسألة نادرة ...» و وجه ذلك بأن الغاية هي العلة ، وهي معدومة قبل وجود المعلول ، والمتأمّل يعلم أنّ أهل النظر لم يغفلوا عن هذا المعنى عند ما قالوا : « المعدوم لايكون علة » ؛ وإنّهم أوضحوا بأنّ الغاية الموجودة في ذهن الفاعل صارت علة لفاعليته ، فهي من حيث عليّتها موجودة ، والقاعدة على سياقها صحيحة ، ولا مجال لكشف علم غريب ومسألة نادرة .

ويقرب منه ما جاء في ص ٧٨٨-٧٩٠ .

---

١) شرح القيصري : ٦٠٦ .

٢) راجع ص ٧٣٨ .

ومنها الاعتماد على الروايات غير الثابتة وبناء مسائل هامّة عليها ، مثل ما روي في الفصّ العزيري أن الله أوحى إلى عزير : « لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » وفصّل فيها الكلام ؛ مع أن الرواية لم ترد في أي مصدر معتدّ به ، ولو ادّعى أحد أنّه علم صحّتها بالكشف ، فالقول فيه مثل ما مضى .

ومنها : سوء التعبير ، مما لا يغفر في أمثال هذه المقامات ، كما تراه ينشد [١]

فيحمدني وأحمده * ويعبدني وأعبده ...
فأنّى بالغنا وأنا * أُساعده وأُسعده

بناء على خطابيّات يمكن الجواب عنها بأسهل الوجوه ، فأين هذا من أدب الكلام والمخاطبة مع الحقّ تعالى الذي يعلّمنا الكتاب والسنّة ؟ !

ومنها ذكر مطالب غير بيّنة ولا مبيّنة ؛ مثل قوله [٢]: « والمحتضر لايكون إلا صاحب شهود ، فهوصاحب إيمان » ؛ فلوكان المقصود من « المحتضر » من قرب موته ويئس من حياته الدنيويّ ، ولكنّه في عالم الدنيا ، يعقل ويتفكّر ؛ فليس بصاحب للشهود حتّى يؤمن . ولو كان المنظور من أشرف على عالم المثال بالغفلة الكاملة عن دنياه لورود أوائل أمر الموت عليه ، فليس في هذه الحالة متمكّنا من الإيمان ، وإنّما الحاكم عليه ملكاته الحاصلة أيام حياته ، كما يتّفق ما يقرب منه في المنام ؛ فما بنى على ذلك من إيمان جميع المحتضرين غير بيّن ولا مبيّن .

ومنها إيراد مسائل نشأت من التخيّل الصِرف ولا مبرّر لها علميا ، مثل ما جاء فيه[٣]: « فسرت الشهوة في مريم ...» فإنّه لايلزم في انعقادالنطفة في رحم المرأة سراية الشهوة فيها ، وإنّما يلزم ذلك لتهيّوء المرأة للمضاجعة ، ولم يكن ذلك لازما في حمل مريم بعيسى عليه السلام .

---

١) ص ٣٣٤ .
٢) ص ٩٢١ .
٣) ص ٥٧٥ .

ولو ذهبنا نذكر جميع موارد النقاش خرجنا عن نطاق مقدمة الكتاب ، ولكن يكفي ما أوردناه مثالا لسائر الموارد أيضا .

* * *

وكان علينا إذ ذكرنا عدة من الإيرادات أن نذكر في المقابل موارد القوّة في الكتاب ، غير أن ذلك يطلب مجالا رحبا ولا يمكن القول فيها بالاختصار، على أنا سنشير إلى بعضها عند الكلام على ميزات الشرح .

والقارئ يعلم أن ليس مرادنا بما ذكرنا من موارد النقاش - التي تقع في المؤلفات - تخطئة ما في الكتاب بالجملة ، بل كلامنا عدم قبول ما فيها بالجملة ونقض الغلوّ البالغ فيها علما بأن المؤلف من نوابغ المفكرين ، وأنه استفاد بنظره الوقّاد لطائف من الآيات الكريمة وابتنى عليها سياقا علميا تأثر بها بعده العديد من المفكرين وأهل العرفان ، وأنحلت بها عقد من المسائل التي كانت صعبة الجواب جدا ، بل توقّف فيها عقول أهل النظر .

فالطريق الوسط هو أن نقرأ ما فيه بعين الإنصاف - خاليا عن العصبيّة والجحود - ونطابقه بما جاء من الوحي الصريح والبرهان الصحيح ، ونطرح ما رأيناه مخالفا لهما بعد التعمّق فيه ، ونقبل الموافق ، ونذر ما لم يكن من القسمين في بقعة الإمكان .

هذا ما كان علينا أن نذكر حول المتن والماتن بالإيجاز ولم نتعرض لشيء من تأريخ حياته العلمي وسيرته وتأليفاته - مماهو معمول في مقدمات الكتب - لأنه كتب حول هذه المسائل جمع من المحققين ، فكان تكرار تلك المطالب تطويلا بلاطائل [١] .

---

١) وقد ألف حول ابن عربي وسيرته كتب مفصلة ، منها : محيي الدين ابن عربي ، تأليف الدكتور محسن جهانگيرى (فارسية) . ابن عربي ، تأليف آتين بلاسيوس ، ترجمة عبدالرحمان بدوي . مؤلفات ابن عربي ، تأليف عثمان يحيى .

راجع أيضا ما أفاده الاستاذ المحقق السيد جلال الدين الآشتياني أطال الله بقاه - في مقدمته على شرح القيصري - في نقد كتاب الفصوص وابن عربي .

(٢)

# الشرح والشارح

## اسمه ومولده :

كتب الشارح نفسه بخط يده في آخر نسختنا ( م ) : « حرره أقلّ الفقراء علي بن محمد بن محمد تركه »[١] .

---

١) فمن الأغلاط الواضحة ماجاء في كتاب سلم السماوات (ص١٩ ،٢٠) :« صائن الدين محمد تركه » وجاء فيه (ص١٤٤) - حاكيا عن كتاب فتوحات الشيرازي - ما ملخص ترجمته : « إن الخواجه صائن الدين محمد تركه الأصفهاني شارح فصوص الحكم ومولانا شرف الدين علي اليزدي صاحب ظفرنامه ، بعد تحصيل طرف من العلوم الرسمية رغبا في مشاهدة ولي كامل ، فسافرا إلى بغداد ، ووجدا أحد المرشدين والتمسا منه المصاحبة ، فقال لهم : « طريقتنا الترك ، و معكم كتب وتعلقات كثيرة » . فذهبا إلى المنزل وأنفقا ما عندهم من الكتب والأموال على الطلبة والمساكين ورجعا إلى المرشد وصاحباه مدة ولكن لم ينفتح لهم باب ، فتركاه وذهبا إلى مصر ، وسمعا بمرشد فيه فذهبا إليه وجاوراه مدة ، ولكنه لم يمكنهما من المصاحبة ولم يلتفت إليهما حتى فات ، فعزما على العودة ، فلما وصلا إلى تبريز سمعا أن في البلد امرأة تخبر عن المغيّبات ، فذهبا إليها ، فأخبرتهما بسفرهما وما مضى عليهما فيه وقالت لهما : سبب عدم التفات المرشد الثاني إليكما ترككما المرشد الأول ، فإنه ما الحب إلا للحبيب الأول » . والقصة يشبه أن تكون موضوعة ؛ فإن صائن الدين أول ما سافر قصد الحج - على ما سننقل عنه - وإنه كان في مصر يحضر دروس الشيخ سراج الدين البلقيني وغير ذلك مما يخالف الحكاية .

والجدير بالذكر أيضا ماجاء في الكتاب المذكور (ص ٢٠) في ذكر المتخلص بصابر من الشعراء :« صابر- يعني الخواجه صائن الدين محمد تركه الماضي - من مشاهير العراق وأشراف الآفاق وأفاضلهم ، مضت ترجمته في المرقوم الثالث من هذا الكتاب ، وهذه الرباعية دائرة بينه وبين الخواجه صائن الدين محمد الثاني ... » .

فالظاهر منه أن هناك شخصين بهذا الاسم واللقب في أُسرة تركه ، ولكن لم يذكر الثاني منهما في التراجم ، علما أن صاحب ترجمتنا يتخلص في أشعاره باسمه - علي - وليس هو ☜

وفي رسالة الاعتقادات [١] : « صاين تركه » .

وفي بعض التراجم التى كتبت أخيرا عُبر عنه[٢]« بالسيّد صائن الدين » ولكن لم أعثر على مستند ذلك . ولو كان لذلك وجها من الصحّة لم يكن صائن الدين نفسه مع شدة اهتمامه - وكذا اهتمام الهيئة الحاكمة في زمانه - بآل البيت غافلا عن تذكره ، ولم نعثر على شيء في مكتوباته يرشد إلى ذلك .

و لم يذكر أصحاب التراجم[٣] **سنة ولادته** ، ولكن سيُعلم من التأمّل في سيرته ومؤلّفاته أنّه ولد سنة (٦٧٤ هـ . ق) بالتخمين القريب من اليقين .

---

☞ المتخلص بصابر ، فلعله هوالثاني المشار إليه ؛ غير أن التشويشات الموجودة في هذه الكتب لايدع الناظر يعتمد على شيء منها فضلا عن التثبّت .

كما أنه لايبعد اشتباه « صائن » بـ « صابر » في الاستنساخ أو الكتابة ؛ كما اتفق مثل ذلك في لغت نامه (صابر الدين) فجاء فيه ما ترجمته : « صابر الدين بركه - حكى صاحب كشف الظنون أنه أحد تلامذة السيد حسين الأخلاطي وله شرح على الفصوص أوله الحمد لله مفصل الآيات ... »

ففيه اشتبه صائن بصابر ، وتركه ببركه . وزاد بذلك عدد في العلماء وشارحي الفصوص .

---

١) رسائل ابن تركه : ٢٢٥ .

٢) ملك الشعراء بهار في سبك شناسي :٢٢٩/٣ . لغت نامه : صائن اصفهاني ، نقلا عن المصدر السابق . موسوي البهبهاني في مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ١٠٤ ، والظن الغالب أنه أيضا اعتمد على المصدر الأول . ريحانة الأدب : ١٦٦/٢ .

٣) جاء ترجمته في : رسائل ابن تركه (١٤ رساله فارسي ) : نفثة المصدور الأُولى والثانية ورسالة الاعتقادات ، ١٦٩-٢٦٤ . مجمل للفصيحي : ٢٧٠/٣ . حبيب السير : ٩/٤-١٠ . روضة الصفا : ٧٠٢/٦ . رياض العلماء : ٢٤٠/٤ . مجالس المؤمنين : ٤١/٢-٤٢ . سلم السماوات : ٢٠ و١٤٤. ريحانة الأدب : ١٦٦/١ و٣٤٤/٣. طبقات أعلام الشيعة : القرن التاسع ٨٩-٩٠ . تاريخ ادبيات در ايران للدكتور ذبيح الله صفا : ٤٨٩/٤-٤٩١ . تذكرة القبور : ١٩-٢٠ . سبك شناسي : ٢٢٩/٣-٢٣٦ . ترجمة كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، مقدمة المحقق : ٣٦-٣٨ . لغت نامه : صائن اصفهاني . مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ٩٨-١٣٢ .

**سيرته :**

لم يذكر عنه في كتب التراجم إلا القليل ، ولكن ما كتبه هو حول حياته في رسالتيه - نفثة المصدور الأولى والثانية - يلقي بعض الأضواء على ذلك ؛ فننقل قسما منهما ثم نلخص ما تحصّل منهما بالإضافة إلى سائرالمعلومات ؛ فقد جاء في الرسالة الأولى منهما [١]:

« . . . وهذا الفقير - الذي مضى من عمره الآن تسع وخمسون سنة - اشتغل خمسا وعشرين سنة عند أخيه - الذي كان فريد دهره - بتحصيل العلوم الدينية ، وقد كان آبائي طوال القرنين الماضيين مشتغلون بهذه العلوم - على ما هو مشهود من مصنفاتهم التي بأيدينا - وسبب اشتغالي التقوى والورع ، يعني الاشتغال بالحديث والتفسير والفقه وأصول الدين .

وبعد ذلك طلبا لزيادة العلم وعملا بمقتضى الحديث « اطلبوا العلم ولو بالصين» أخذت في السفر ، وكنت خمسة عشر سنة بعده في خدمة الأكابرمن الرجال المشهورين ، واشتغلت بالرياضات والمجاهدات ، وحظيت بما عندهم من العلوم ؛ ثم رجعت إلى الأهل والإخوان بإشارة من أُولئك الأكابر .

والقصة الحال أنّه مضى من ذلك خمس عشرة سنة وإني مشتغل - بأمر أخي الكبير وسائر أكابر الدين - برعاية أُمور العائلة ، ولم أدرس شيئا غير علم التفسير والحديث وأُصول الدين والفقه ، ولم أتجاوز قدر شعرة من ظاهر الشرع .

ثم إن في عصر الأمير الكبير [ تيمور الكوركاني ] - الذي أمر بتسفير أعاظم المملكة - فُوّض أمر القضاء إلى أخي ، وبعده إليّ ، فوجب بحكم الشرع عليّ السعي في ذلك وأن لاأدع تثلم فيه ثلمة ، فإنّه أمر عظيم : خدمة محمد - صلوات الله وسلامه عليه - وخدمة سلطان الإسلام ، ودفع الظلم عن المظلومين ؛ فلو أن

---

١) رسائل ابن تركة (١٧٣-١٧٠) والرسالة فارسية ،كتبها دفاعا عن نفسه عند ما وشوا به إلى الملك ورموه بالانحراف في العقيدة ونسبوه إلى التصوّف ؛ وقدأتينا بتعريب قسم منها ملخصا .

نفوسا سيّئة تقدحونني على ذلك ما ينقصني شيء ، وكيف ينقص العاقل أمر هو سنّة محمد والخلفاء الراشدين ؟ ! ...

والله يعلم أنّ هذا الفقير - مع ما به من كِبَر السنّ والانكسار- جاء مرّتين من العراق إلى خراسان[١] وتشرّف بتقبيل البساط الملكي ، وعرض شطرا من هذه بعزّ عرضه ، وكان الباعث في ذلك الخدمة والحماية عن السلطان الحامي للدين .

وفي المرّة الثانية عرضت أمرين إحكاما : أولهما أني شهدت بعقيدة السنّة والجماعة بمحضر جمع من أكابر الدين وأشهدتهم على ذلك ، حتى لايكون للخصم مجال للكلام في مذهبي - فإنّي كنت عارفا بسيرة أهل البلد - والثاني أنّ الملك يأمر برجوع الأمور إلى الشرع ، فيلزم أن يسأل أمر الشرع بجدّ واهتمام .

وكانت العناية والإكرام في الإجابة عظيمة ، وأمرني باللسان المبارك بالرجوع إلى العراق ، وأخَذ هذا الفقير حكم بلد يزد ، وفي هذه المدة اشتغل بنفسه ومنع من أن يحيف متغلب على ضعيف ؛ ولكن لكثرة المتغلبين- وأنّ كلا منهم استجار بأحد من المعتبرين وكان التعوّد أن يكون القاضي في خدمة مراد أكابرهم - صاروا أعدائي ومكروا كثيرا وأرسلوا شهادات عملوها إلى المحضر الملكي ؛ ولكن - بحمد الله ومنّه - قطع أملهم عدم إصغاء السلطان إلى تمويهاتهم ، فرجعوا أكثرهم ورضوا بحكم الشرع .

---

١) سيكرر ذكر العراق وخراسان في مكتوبات صائن الدين ، وحذرا من الاشتباه ننبه أن هذين الاسمين يختلف معناهما قديما وحاليا . فخراسان سابقا كانت تطلق على القسم الشرقي من الممالك الإسلامية بما فيها أفغانستان وقسم من تركستان . قال في الياقوت (معجم البلدان : خراسان) :« خراسان بلاد واسعة أول حدودها مما يلي العراق ، أزاذوارقصبة جوين وبيهق ، وآخر حدودها مما يلي الهند ، طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان ؛ وليس ذلك منها ، إنما هي أطراف حدودها ، وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو - وهي كانت قصبتها - وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس ... ». وأما العراق ففي حدوده خلاف مذكور في الكتب ولكن يظهر من مكتوبتي صائن الدين - هذان - إن العراق في كلامه يشتمل على بلاد أصفهان وشيراز ويزد إلى سواحل دجلة والفرات .

و جمع منهم عملوا حيلة أُخرى من هذا النوع - و الحكم للسلطان - وبحمد الله لـم يجدوا تشنيعا غير ما عرضوا أنّ الفلان كتب عشرين سنة قبل ذلك بعضا من كلمات المشائخ [١]، والحال أن ليس في الشرع على كتابة أحد حكم ، ثم إنّ الإنسان إذا حكى كلام شخص ، فليس على الحاكي في هذه الحكاية شيء .

ولايخفى على الأذكياء أن لو كان كتابة هذه المطالب عيبا لـم يكتبه أئمة ممالك الإسلام ، أمثال الخواجه محمد پارسا ، والخواجه عبد الله الأنصاري ، والخواجه محمد علي حكيم الترمذي ، والشيخ سعد الدين الحموي .

وماذا ينقصون بكتابة مطالب يدارسونها بمملكة الروم الذي يتباهي أهلها بقوة الإسلام في ملكهم ، وأن مولانا شمس الدين الفناري قاضي قضاة مملكة الروم يدرّس هذه المطالب في محكمته طوال عشرين سنة - يشهد بذلك جمع في هذا البلد - وفي هذه الأوان سافر إلى الحجاز ، فطلبه سلطان مصر من الشام وعزّزه وقدّمه على جميع علماء البلد ، فلو أنّ هذا العلم كان عيبا لم يقدّم هذا الشخص علماءُ مصر الذين هم حفظوا من الفقه والحديث قدرا لو سمع به علماء هذا الصوب لم يصدّقوه ... » .

وكتب في رسالته الأُخرى - **نفثة المصدور** الثانية [٢]- :

« ... والحال أنّ أُسرة هذا الفقير كانت في العراق تمتاز بالعلم والتقوى ، ومخصوصة بالعزلة والصلاح ؛ ولم يتلوّث ذيل عزتهم بغبار التردّد . ولما ظلّ ظلال

---

١) قال في رسالته في الاعتقاد (رسائل : ٢٢٤) ماترجمته : « والعائبون ينسبون كل أحد إلى شيء يعيبونه ، فيقولون لشخص : إنه رافضي . ولأخر: إنه خارجي . ولآخر: إنه معتزلي . ونسبوا هذا الفقير إلى الصوفية ، مثل الجنيد والشبلي وبايزيد والخواجة محمد علي الحكيم الترمذي والشيخ سعد الدين الحموي ؛ الذين تنور بنور مرقد كل منهم وصفائه قطر من أقطار العالم » .

٢) رسائل ابن تركة : ٢٠٧-٢٠٣ ، والرسالة بالفارسية نأتي بتعريب شطر منها ملخصا . وهذه الرسالة مكتوبة إلى بايسنغر بن شاهرخ نافلة تيمور الكوركاني . وليس فيها تاريخ التحرير ، لكن القرائن تشير إلى أنها مكتوبة سنة (٨٣٢) أو (٨٣٣) .

تسخير الأمير الكبير [ تيمور الكوركاني ] على هذه الديار وأمـر بتسفير أعيانها [١]، كـان إخواني في الحياة ، فخصّهم بالتربية وبما كان معلوما عنـده أن أجدادنا كانوا من الخُجَند - ومن هنا لقّبنا بـ « تركه » - كلفهم أمر القضاء [٢]؛ وعزم هذا الفقير في هـذه الأثناء على الرحيل إلى القبلة طلبا لتحصيل العلم والكمال ؛ بما أنّه أوصى جدّي أن لاتقتنع بالمشهور من العلوم في هذه البلاد ، وسافر لطلب العلم وتهذيب الأخلاق .

فسافرَ خمسة عشر سنة في نواحي البلاد وطلب العلم والكمال ، وأينما سمع بأحد عنده نوع من العلم والكمال سارع إليه سحبا على الهام - لامشيا على الأقدام - واستفاد منه بقدر الاستطاعة ؛ وفي المراجعة إلى العراق كان عصر « پير محمد[٣] » ابن الأمير- روح الله روحه -فجلس في ناحية راجيا الوصول إلى العزلة السابقة .

فلم يسمحوا لي ، وطلبوني ، وبالرحمة والإشفاق والنصائح أبعدوني من العزلة ، وذهبوا بي إلى شيراز ؛ وبعدها فالأمير اسكندر ابن الأمير[٤] - نوّر الله روحه في الجنّة - أيضا زاد في التربيـة والرعاية ، حتى طلع بالتأييـد الإلهي صبح الدولة العظمى وصار العراق مقرّ رايات العدالة الملكية [٥] - خلد الله تعالى سلطانه - .

وفي ذلك الزمان مال هذا الفقير إلى العزلة وترك المناصب والوظائف أيضا ،

---

١) كان من سيرة تيمور الكوركاني أنه كلما فتح بلدا أمر بتسفير من فيها من العلماء والصنّاع إلى سمرقند عاصمته ليعمّر هذا البلد .

٢) قال صاحب تاريخ عالم آراي عباسي :« الخواجة أفضل الدين [المعاصر للشاه طهماسب ] من أُسرة قضاة تركه في أصفهان ... بعد فوت إسماعيل ميرزا ذهب إلى أصفهان ، واشتغل بأمر القضاة الذي كان بيد أُسرة تركه دائما ... » .

٣) پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور كان حاكما في شيراز عند فوت تيمور- حبيب السير: ٥٧١/٣ . زبدة التواريخ : ٤٣/١ .

٤) اسكندر بن عمر شيخ بن تيمور تولى حكومة شيراز وأصفهان بعد قتل أخيه پير محمد المذكور سنة ٨١٢-٨١٩ . راجع حبيب السير : ٥٧٣/٣-٥٩٠ . مجمل : ١٩٦/٣ و٢١٧ .

٥) يعني الملك شاهرخ بن تيمور ، وهو أبو بايسنغر المخاطب في هذا المكتوب .

راجيا بالقناعة الفراغ ؛ ولكن لم يتيسّر و بتشويش الأعداء اضطرّ إلى التشرف بتقبيل البساط السلطاني[1] ؛ وفي الجملة رجع بعناية أكثر من الملك وإنعامه .

ولكن الأعداء أثاروا تشويشا آخر ؛ وأرسلوا سفيرا بإحضار هذا الفقير ، فملّ خاطري وكلّت أحوالي ، ولكن كان الاعتماد بعناية الجناب الملكي وسابق إحسانه ، وكانت النتيجة مزيدا من الإنعام والإكرام ، مما وصل خبره إلى القريب والبعيد .

حتى وصل في هذه الأثناء خبر مدهش ، وكان المضمون أنّ شيئا من نوائب الحدثان صادف الذات المباركة الملكية[2] ، فأقلق الخاطر ، ولكن لم يدع شيئا - من التبتّل والدعاء والصدقات - لم يعمله ، ولم يكن بيده غير ذلك شيء ؛ وفي ذلك الحين وصل سفير من القلعة لاستحضاري لبعض المشورة ، فعزمت الرحيل إليها بالضرورة ، ولكن بعد ذلك لم أر المنزلَ و الأصحابَ والأولادَ والعيال إلا بأسوء الحال .

فمن كان يوما سلّم لهذا الفقيرسلاما لم يرَ وجهَ السلامة، أخذوا الجميع بالتعذيب

١) يشير إلى سفره إلى هراة مرتين للدفاع عن نفسه لما وشوا به عند الشاهرخ ونسبوه إلى التصوف والإلحاد وألجأوه إلى هذين السفرين . وأول هذين الرسالتين (نفثة المصدور الأولى) مكتوب ضمن سفريه هذين .

٢) إشارة إلى ماوقع لشاهرخ سنة (٨٣٠) وهو في الرجوع عن صلاة الجمعة ، فحمل عليه شخص اسمه (أحمد لر) قاصدا اغتياله ، وطعنه بضربة لم تفعل شيئا وقتلوا الضارب في المجلس ، ولكن صار ذلك سببا لسوء الظن إلى عدة منهم صائن الدين ، وكان سببا لحبسه و مصادرة أمواله وإجلائه مدة . وهذا المكتوب - نفثة المصدور الثانية - كتبه في هراة بعد الرجوع عن هذه النوائب .

والظن الغالب أن مما صار سببا لنجاح مخالفيه في هذا الإتهام هو إلمامه بعلم الحروف والاعتناء به في تأليفاته كثيرا ، ولم تكن العامة تفرّق بين الذين لهم إلمام بعلم الحروف وبين الفرقة الحروفية ، وكان أحمد لر - الضارب - منتسبا إلى الحروفية (كما جاء في المجمل : وقائع سنة ٨٣٠ ، ٢٦١/٣) وبما أن رئيس هذه الفرقة - فضل الله الإستراباذي - قتل بيد ميرانشاه بن تيمور وأحرق جسده بأمر تيمور الكوركاني ، عملوا هذه المؤامرة للانتقام من أسرة تيمور ، وبعد قتل أحمد لر قتل عدة من المنتسبين إلى الفرقة المذكورة ، ومنهم عضد الدين ابن بنت فضل الله المذكور (نفس المصدر) .

وختموا على المنزل وحبسوني في القلعة في مكان لم يدَعوا أحدا يلاقيني إلا جمعا من المحصلين الذين يطلبون مني بالتشدّد كلّ شيء ، فأخذوا جميع شهادات الأملاك ، وبعد ما عذّبوني أيّاما أرسلوني مع جمع آخر - فالعياذ بالله من عذاباتهم ، الذين السبُع الضارُ - قياسا إليهم - ملك من الملائكة المعصومين .

وتفرّق الخاطر من ذلك كثيرا ، فقد كان لهذا الفقير عشرة أطفال وعورات وعدد من الملازمين ، ولكن لم يكن لأحد قدرة التقرّب مني فضلا من الخدمة .

فوصلنا إلى همدان وأخذ ذلك التشدد في الانحطاط ، وعرض بعض الأكابر حالي إلى المحتسِب ، فرحّب بي ولكنه أرسلني إلى قلاع الكردستان ، وكان القوم لهم اتّصالات بقلاع التركمان فأرسلوني مع شخص إليهم ، وبعد قلق كثير وتشويشات وصل إلينا من ناحيتهم ، تخلّصنا منهم بحيل كثيرة ، وأرسلوني مع جمع إلى تبريز .

فالشكر لله - كان البلد خاليا من أُمراء التركمان غير أمير اسمه « دُرسُن » ، فاعتكفت بناحية من المسجد واشتغلت بدرس الحديث والتفسير ، وكلما ألحّوا عليّ بتعليم العلوم الأُخر لم أجب إليهم .

وبعد أيام وصلت إليّ رسائل يطلبونني من النواحي ، ولكن لما كان الجيلان قريبا ، وكان لي مع الأمير علاء الدين سوابق قديمة أجبت طلبته ووصلت إليه بالشتاء ، فلم يُقصّر في العناية .

وحسُن حال هذه المساكين من هذا الطريق شيئا ؛ وأرسل رسالة إلى بلاط الملجأ العالمي ، فصدر بالمرحمة توصية إلى بعض الأمراء ، ولذلك وصل هذا الفقير في سمنان إلى الموكب الملكي ، ولكن حيث لم يخرج نجم إقباله من منزل النحوسة لم يتمكّن من التشرّف بتقبيل البساط السلطاني ، ولم يكن متمكّنا من التوقّف في الموكب ، فذهب إلى نطنز وطلب عياله إلى هذا البلد ، وكان طوال الشتاء في هذا المكان .

حتى أخذت الرايات المنصورة في الرجوع ، فعزم الفقير إلى التشرف ووصل إلى

هذه الأُمنيّة في منزل « ساين قلعة [١] » وكان ذلك اليوم من الأيام المباركة التي أنعم الله عليّ بها من الأيام .

وإذ سمع من الملك لفظ التدارك لمامضى ورأى المرحمة والعناية ،كان ذلك باعثا إلى الرحيل إلى هراة .

والملخّص : إني من ذلك الزمان إلى الآن - وقد مضت تسعة أشهر - أتشرّف بتقبيل البساط السلطانيّ أُسبوعيا مرّة أو مرّتين ، راجيا ما سمعت من وعد المرحمة والعناية ... ومن عادات الملوك والأكابر أنّهم إذا قهروا أحدا أو غضبوا عليه ولم يعرض ذلك الشخص عن الإخلاص لهم وجاء راجيا إلى حضرتهم ومضى على ذلك مدّة يشفع له حواشي المجلس الملكي ، وإن كان صدر منه شيئا من الخطأ في السابق أيضا شطبوا على ذلك بقلم العفو وأعطوه من العناية قدرَ ما قهروه ... » .

* * *

وتحصّل مما حكيناه بالإضافة إلى بعض المعلومات الأُخر مايلي :

١- عاصر صائن الدين سلطنة الأمير تيمور الكوركاني (٨٠٧-٧٧١) وابنه شاهرخ بن تيمور (٨٥٠-٨٠٧) .

٢- أُسرة ابن تركه كانوا من العلماء والمحققين طوال قرنين قبله .

٣- إنّ جدّه وأخاه - بالأخصّ - كانوا عالمين ، فقد صرح بأنّه تعلّم العلوم المتعارفة عند أخيه ، وأنّ سفره في طلب العلم كان بوصيّة جدّه الذي هو نفس مؤلف كتاب قواعد التوحيد ، يعني متن الكتاب الذي شرحه ابن تركه وسماه تمهيد القواعد ، علما أنّ هذا الكتاب أشهر كتب ابن تركة ومن الكتب التي لها الأثر الخاص في نضج الحكمة المتعالية .

٤- أُسرة ابن تركه كانت من خجند أصلا ، ولكنهم كانوا في أصفهان زمان فتح تيمور

---

١) قرية معروفة قريبة من زنجان .

الكوركاني لهذا البلد والقتل الذريع العامّ الذي كان بأمر هذا الطاغية الفاتك (حوالي سنة ٧٨٩ هـ . ق ) وقد كتب المؤرخون أنه أصدر أمرا بأن يقتل من أهل أصفهان (٧٠٠٠٠) نفر وبني منارات كثيرة داخل سور البلد من رؤوس المقتولين بأمره [١] .

٥- بعد استيلاء تيمور على أصفهان أمر بتسفير أُسرة ابن تركة إلى سمرقند . وكان صائن الدين في هذا الزمان شابا بلغ من العمر حوالي خمس وعشرين عاما .

٦- وفي هذا الأوان بدء في السفر يطلب العلم بوصيّة من جدّه ، وكانت رحلته تلك طوال خمسة عشرة سنة ، فيكون سفره هذا حوالي سنة (٨٠٤-٧٨٩ هـ . ق) تقريبا بما نصّ أن هذا السفر كان زمان وصول تيمور إلى أصفهان - سنة (٧٨٩) - ونظرا إلى ما قال أنّه قبل هذا السفر كان عند أخيه خمسة وعشرين سنة ، يعلم أنّه ولد سنة (٧٦٤) بالتخمين القريب من اليقين .

٧- رجع من السفر حوالي (٨٠٤) أي القريب من موت تيمور الكوركاني - سنة (٨٠٧) - وشروع استيلاء أبنائه على السلطة . وكان الحاكم على شيراز في هذه الأوان پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور[٢] فطلب من صائن الدين السفر إلى شيراز والإقامة فيها ، فأقام فيها تحت عناية الحكومة إلى أن قتل پير محمد في سنة (٨١٢ هـ . ق) واستقر على حكومة شيراز أخوه اسكندر ميرزا [٣] وكانت عنايته لصائن الدين مثل سابقه .

٨- غير أن اسكندر ميرزا الذي كان يُظهر الإطاعة لشاهرخ بن تيمور استولى سنة (٨١٤) على أصفهان واستقر فيه ، وفي سنة (٨١٩) أظهر الاستقلال وخالف شاهرخ ؛ فعزم شاهرخ إلى أصفهان وأخذ الاسكندر وحبسه واستقرّ الأمر له في أصفهان وفارس أيضا . والأظهر أن صائن الدين كان إلى هذه الزمان في شيراز ، ويؤيّد ذلك أنّه فرغ من تأليف رسالة الحروف يوم السبت عاشر رمضان المبارك سنة (٨١٧) في شيراز - كما جاء في آخر الرسالة - .

---

١) حبيب السير : ٣/٣١٩ .

٢) حبيب السير : ٣/٥٧١ . زبدة التواريخ : ١/٤٣ .

٣) حبيب السير : ٣/٥٧٣ .

٩- انفصل صائن الدين بعد الأمير اسكندر عن المناصب وطلب العزلة ، ولكن مخالفيه لم يدعوه ووشوا به إلى شاهرخ وأجبروه إلى الحضور لديه في هراة ،فجاء إليه مرّتين للمحاكمة والدفاع عن نفسه ، وفي الثانية أعطاه شاهرخ منصب القضاء في يزد .

١٠- نظرا إلى ما قال في آخر رسالته أسرار الصلاة : « وقع الفراغ في يوم الخميس ٢١ من جميدي (كذا) الآخر لسنة ٨٢٠ ببلدة هراة » نعلم أنّه كان في هراة ذلك التاريخ ، ويؤيّده ما جاء في آخر شرح الفصوص أيضا : « ثم اتفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار ، بسماع الأخ الأعزّ مولانا شرف الدين علي - متعني الله بطول بقائهما - قراءة بحث وإيقان في سلخ رجب المرجب لسنة عشرين وثمانمائة بمقام هراة » .

١١- اشتغل صائن الدين بالقضاء في يزد وبقي فيها ، ولكن مخالفيه لم يدعوه ونسبوه إلى التصوّف والانحراف في العقيدة ووشوا به إلى السلطان ، فاضطرّ إلى الدفاع عن نفسه وكتب رسالة « نفثة المصدور الأولى » خطابا إلى شاهرخ في هذا المجال ، وقد شرح فيه أعذاره ودافع عن نفسه وردّ على مخالفيه ؛ كما يظهر أنّ رسالتيه الاعتقاديتان أيضا مكتوبتان لهذا البيان .

١٢- بما نصّ في نفثة المصدور الأولى - إنّه جاء إلى هراة مرّتين - نعلم أنّ الرسالة مكتوبة بعد سنة (٨٢٠ هـ . ق) بلاترديد ، فلو قدّرنا أنّها مكتوبة سنة (٨٢٣)[١] بالتخمين نعلم أنّ سنة ولادته كانت (٧٦٤ هـ . ق) لما نصّ في الرسالة أنّه حين كتابتها كان في التاسعة والخمسين من عمره ؛ وذلك ،أيضا يؤيّد ما حصّلناه أولا في محاسبة سنة ولادته من شروعه في السفر الأول .

١٣- وبعد ذلك بسنة (٨٣٠) قصد شخص - يسمى أحمد لُر - اغتيال شاهرخ بعد صلاة الجمعة بهراة ، وحمل عليه عند الرجوع عن الصلاة وطعَنه طعنةً لم تفعل شيئا ؛ فقتلوا الضارب[٢] ، وفوّض التحقيق في حال الضارب ودواعيه إلى بايسنغر بن شاهرخ ،

---

١) ذكر تأريخ تأليف رسالة نفثة المصدور الأولى في المطبوعة ضمن رسائل صائن الدين سنة (٨٢٩) وذلك سهوانفق من اشتباه سنة تحريرالنسخة بسنة تأليفها . والرسالة لم يذكر فيها سنة التأليف .

٢) حبيب السير : ٦١٥/٣ .

وبعد التحقيق علم أنّه كان مرتبطا بالحروفيّة وبعض الشيوخ والمعاريف ، ولذلك ساء الظنّ بهم وأُخذ بعض منهم وحُبسوا ، وبعضهم قتِلوا أو حكِم عليهم بالجلاء [1].

واستفاد الواشون ومخالفوا صائن الدين من الواقعة وأشاروا إليه أيضا ، فلم يخلص من عواقب هذه الوشاية ، فأخذوه وأمروا عليه بالحبس والجلاء ومصادرة الأموال .

١٤- فأُرسِل إلى همدان ، وأسلموه إلى بعض قلاع كردستان ، ووصل بالأخرة إلى تبريز ؛ فسكن فيه واشتغل بدرس الحديث والتفسير .

١٥- انتشر أمروصوله إلى تبريز وبما كان له من الاشتهار دعوه إلى النواحي المختلفة ، فأجاب دعوة علاء الدين الجيلاني حاكم جيلان وذهب إليه ؛ فأكرمه وبقي عنده مدة ، وذلك في سنة (٨٣١ هـ) حيث كتب له كتاب « التحفة العلائية » في هذا التأريخ . و جاء في آخر كتابه « مدارج أفهام الأفواج » أيضا أنّه كتبه : « بشاطئ بحر الخزر في حومة مازندران سادس ذي قعدة الحرام لسنة إحدى وثلاثين وثمانمائة » .

١٦- أرسل من هناك مكتوبا إلى شاهرخ يعرض عليه أمره ويستميله ، فأوصى شاهرخ إلى بعض الأمراء في تلك النواحي بأمره ، وتمكّن صائن الدين من الذهاب إليه عند ماكان شاهرخ في سمنان ، ولكنه لم يمكّنوه من حضور مجلس الملك .

١٧- يظهر من المكاتيب التي كتبها إلى بعض أمراء نواحي جيلان ومازندران شكرا لإنعاماتهم وإكرامهم له أنّه ذهب إليهم وزارهم عند مقامه في جيلان ومسيره إلى سمنان . ويؤيّد ذلك كتابة رسالته « المبدء والمعاد » بالتماس رضي الدين ، وقد مدحه في مقدمة الرسالة وشرح وصوله إليه وإنعام الأمير له ، وجاء في آخر الرسالة « حرره في أوائل صفر ... لسنة اثنين وثلاثين وثمانمائة في منزل جالو [2]...» .

١٨- ذهابه إلى سمنان كان في سنة (٨٣٢) أو (٨٣٣) حيث ذهب من هناك إلى نطنز وكان في نطنز سنة (٨٣٣) على ما جاء في آخر رسالة المناهج أنه كتبها في « العاشر

---

١) حبيب السير : ٣/٦١٧-٦١٦ .

٢) كتب ملك الشعراء أن المراد « چالوس » (سبك شناسي ) .

من رجب : لسنة (٨٣٣) بمقام نطنز » . وبما أنّ الرسالة مكتوبة لابنه محمد ، يعلم أنّه وصل حينذاك عياله إليه - كما صرح به في نفثة المصدور .

١٩- ذهب مرة أُخرى إلى شاهرخ عند ماسمع برجوعه من آذربايجان ، ووصل إليه عند ماكان موكب الملك في ساين قلعة - من نواحي زنجان - وفي هذه المرة تمكن من حضور مجلسه والكلام معه ، ويظهر أنّه طلب من صائن الدين الحضور في هراة ، فذهب إلى هراة ، وكتب فيه نفثة المصدور الثانية ، حيث جاء فيها « وأنا الحال تسعة أشهر في هذا البلد وأحضر مجلس الملكي مرة أو مرتين في الأُسبوع رجاء العناية وتدارك ما مضى عليّ » . وبيّن فيه أنّه مع مامضى عليه في هذه المدة فلم يقصر في خدمة الملك والمجيئ إليه ، فالمرجوّ من العناية الملكية أن لو صدر منه شيئا من التقصير في نظره أن يعفو عنه ويستدرك ما وصل إليه من القهر بالرحمة والعناية .

٢٠- كان له عشرة أولاد - على الأقل - نظرا إلى مانص عليه في الرسالة أنّهم كانوا ملازميه عند انتقاله إلى همدان . ولانعرف شيئا منهم غير أنّ اسم أحد من أبنائه محمد ، وهو الذي ألف له كتاب المناهج في المنطق كما ذكر فيه ، وقدفرغ منه سنة (٨٣٣) في نطنز - وذلك بعد مارجع من الحبس والجلاء [١] ، ولعله هوالذي أشار إليه صاحب طبقات أعلام الشيعة [٢]. وقد جاء في مكتوب لصائن الدين إلى الخواجه ظهير الدين -

---

١) يوجد خط ابن صائن الدين - هذا - على ظهر المفاحص من المجموعة التي بين يدي (م) ؛ وخطه شبيه بخط أبيه جدا ، جاء فيه :« الحمد لله ، قد انتقل مني بوجه شرعي هذا الكتاب إلى من هو باختيار الكمالات الإنسانية حقيق وعلى اكتساب المعارف الإلهيّة قدير ، المولى الأعظم ، ملاذ العلماء والفضلاء ... المؤيد من عند الله بالفضائل والفواضل ، القاضي العالي الشأن ، جلال الملة والدين ، قاضي عبيد الله ، لازال أغصان آماله مورقة وأثمار أشجار مآربه ناضرة ، محمد بن علي بن محمد تركه ، حامدا لله ومصليا ومسلما على نبيّه » .

٢) طبقات أعلام الشيعة ، القرن التاسع ، ص ١١٩ ، جاء فيه : « محمد تركه - هو محمد بن علي بن محمد تركه ، المجيز لسالك الدين محمد السعدي الحموي الجويني المتخلص « سالك » ، المولود ٨٤٧ ، وصدرت له إجازات مشايخه حدود ٨٧٠-٨٨٠ ، وتوجد الإجازات بخطه في مجموعة سماها كنز السالكين (الذريعة : ١٨٧/٨) » .

سنذكر المكتوب في قسم التأليفات - توصية ابنه « أفضل » ؛ ولانعلم إنه لقب محمد - هذا - أو إبنه الآخر .

٢١- بالتأمل في الدفاعيات التي أوردها يعلم أنّ أكثر المخالفة معه والاتهامات الموجّهة إليه انحيازه إلى العرفان والتصوّف ؛ وأنّ أهل الظاهر يومئذ لا يتحمّلون هذه المقولات والاعتقادات - كما أنّ ذلك دام طوال التاريخ الديني حتى الآن أيضا - لكن الغلبة في زمانه لم تكن مع أهل الظاهر بكاملها ، ويؤيّد ذلك وجود أعلام من الأقطاب والمحقّقين في العرفان - مثل قاسم أنوار و نعمة الله الولي وغيرهم - محترمين عند الأُمراء والملوك ، وكذا ما يكرره صائن الدين في دفاعه [1] « إنّ هذه العلوم فاش في الممالك الإسلاميّة يدرسونه في الروم الأساتيد ، وإن مولانا شمس الدين الفناري - قاضي قضاة الروم - يدرس هذه قريبا من عشرين سنة في محكمته » ؛ غير أن الذي شدّد الضغط على صائن الدين انتسابه لمنصب القضاء وأنّه أضاف إلى جنب ما يظهره من العرفان النظري الانتماء إلى علم الحروف ، يؤيّد ذلك ما طلب منه الأمير بايسنغر بن شاهرخ أن يكتب له رسالة موجزة في علم الحروف[2] بلسان سهل قابل لفهم العموم ، وأغلب الظنّ أن ذلك السؤال والرسالة المكتوبة في جوابها قسم من محاكمته - وكان بايسنغر يريد بذلك السؤال منه الاطلاع على ما يقوله في شأن علم الحروف ومدى تطابقه مع العقائد الإسلاميّة أو تضاربه معها - علما أنّ فرقة المبتدعة الحروفية [3] و

---

١) نفثة المصدور الأولى : رسائل صائن الدين ، ١٧٤ .
٢) سيجيء ذكر هذه الرسالة ضمن تأليفات صائن الدين .
٣) الحروفية فرقة مبتدعة ظهرت في أواخر القرن الثامن ، مؤسسها فضل الله الإسترابادي ، ولد سنة (٧٤١) وكان شديد التقشف يسمى بـ « حلال خور »- يعني من يأكل الحلال - قتله ميرانشاه بن تيمور بأمر أبيه سنة (٧٩٦) وأحرقوا جسده ، وكان فضل الله يدعي انه من السادات ، ويسمي نفسه بـ « من عنده علم الكتاب » ، أظهر دعوته سنة (٧٨٨) وادعي أن من زمن آدم إلى الخاتم كان دور النبوة وبالخاتم ﷺ ختم ذلك حيث قال : لانبي بعدي . وذلك شروع دور الولاية التي شرع بعلي بن أبي طالب وختم بالإمام العسكري ، وشرع دور الألوهية بظهور فضل الله ؛ وألف رسائل أشهرها « جاويدان نامه » واعتقد بتقدس الحروف وأنها صور الحقائق وأن فيها أسرار علمها بالإلهام ، وأن الإنسان بالرياضات يصل إلى

النقطوية ١ نشأتا في هذه الأزمنة وأظهرتا عقائد انحرافية و إلحادية أسلمهما بالأخرة إلى القتل والبوار ، ولعل بتسمية هذه الفرقة بالحروفية واعتنائهم بشأن الحروف وتأويلها تشابه الأمر وأشكل التفريق بينهم وبين غيرهم من المعتنين بعلم الحروف .

٢٢- كان صائن الدين في نطنز سنة (٨٣٣ هـ . ق) - كما ذكرنا - ولو قدّرنا أنه في نفس السنة وصل إلى هراة يتعيّن أنّ نفثة المصدورالثانية مكتوبة في سنة (٨٣٤) إذ نصّ فيها : « إني الآن تسعة أشهر في هراة » ، وبما أنّه توفى سنة (٨٣٥) - أو (٨٣٦) - نعلم أنّه لم يخرج من هراة بعد وصوله إليها في المرة الأخيرة وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل .

٢٣- ذكروا في الترجمات الأخيرة ٢ أنّه تولى أياما قضاء نيشابور ، ولم أعثر على مستند ذلك .

## وفاة صائن الدين :

فلو أن أصحاب السير أهملوا سنة ولادته فقد أرّخوا سنة وفاته إنّه توفّى سنة (٨٣٥)

---

☜ الألوهية . ابيد متابعيه في إيران ، ولكن بعد قتل فضل الله ذهب بعض خلفانه إلى الخارج وأشاعوا أقواله في تركيا والهند ، ولهم الآن بقايا في تركيا ضمن الفرقة البكتاشية .راجع فرهنك فرق إسلامي : حروفيه ، ١٥٣-١٥٥ . لغت نامه : حروفيان . از سعدي تا جامي : ٥٠٥-٥٢٣ . فهرست متون حروفيه . حروفيه (فهرس المراجع) .

---

١) النقطوية فرقة انشعبت من الحروفية ، وهم تبعوا محمود پسيخانى ، مات سنة (٨٣١ هـ . ق) ، كان في أوائل أمره تابعا لفضل الله الإستراباديّ مؤسس الفرقة الحروفية ، فطرده فضل ، فأظهر محمود في سنة (٨٠٠) دعوة جديدة ، ووضع النقطة مكان الحرف عند الحروفية ، وقال إن النقطة هي الواحد وهي الأصل ، ولذلك يسمون بالواحدية أيضا ، أمر الشاه عباس بإبادتهم فقتلوا في سنة (١٠٠٢ هـ . ق) ، وانقطعوا . راجع فرهنك فرق إسلامي : نقطوية ، ٤٤٨-٤٥٠ . زندگانى شاه عباس : ٣٣٨/٢-٣٤٤ . لغت نامه : نقطويان .

٢) ملك الشعراء بهار : سبك شناسي . وحكي عنه في لغت نامه : صائن اصفهاني . كما ذكرا أنه كان من السادات ولم أعثر على مستنده أيضا .

في هراة [١] . وأما ما جاء في حبيب السير [٢] :« توفي في الرابع عشر من ذي الحجة سنة (٨٣٠) في هراة » لو لم يكن من سهو الناسخين فهو سهو من المؤلف بلا ترديد ، بناء على ماذكرنا أنه كان حيا بعد هذه السنة بشهادة تأليفاته .

## أساتيده ومن لاقاهم من معاصريه :

صرح صائن الدين نفسه [٣] أنه في أوائل أمره وإلى أن بلغ خمس وعشرين سنة كان في ملازمة أخيه الذي لم نعثر على اسمه ولا ترجمته ، غير أنه كان واليا للقضاء بأمر تيمور الكوركاني [٤] .

وكتب في الرسالة المذكورة [٥] أنه كان يحضر في مصر درس الشيخ سراج الدين

---

١) جاء في المجمل (٣/٢٧٠) ضمن وقائع سنة (٨٣٥) : « وفات مولانا وشيخ الإسلام الأعظم الأعلم خواجه صائن الدين علي بن الشيخ الإمام خواجه أفضل الدين بن الشيخ العالم البارع خواجه صدر الدين التركه أصفهاني بهراة في يوم الاثنين رابع عشر ذي حجة الحرام » . ويقرب منه ما في روضة الصفاء : ٦/٧٠٢ .

وجاء في تذكرة القبور (ص٢١) ضمن ترجمة المولى مظفر تركه ( المعاصر لشاه عباس )ما ترجمته : « قال نور صادقي في كتاب أصفهان (ص٢٥٣) في ترجمة الميرزا أبو تراب الخطاط الأصفهاني : دفن جنب مسجد لنبان في جوار مزار الخواجة صائن الدين تركه الذي كان من أجلة العلماء والفقهاء » . وهذا يناقض ما جاء في المصادر المتقدمة التي كتبها معاصروا صائن الدين أنه توفي في هراة . ومن العسير جدا نقل جثمانه إلى أصفهان ، فإما أن يكون هذا الكلام سهوا أو إشارة إلى شخص آخر اسمه صائن الدين من أسرة تركة - والعلم عند الله - . ويؤيد هذا ما مضى نقلا عن سلم السماوات : « صائن الدين الثاني » .

٢) حبيب السير : ٤/١٠ . ويظهر أنه منه أخذ صاحب مجالس المؤمنين (٢/٤٢) أيضا فذكر مثل قوله ذلك بألفاظه .

٣) رسائل صائن الدين : ١٧٠ .

٤) رسائل صائن الدين : ١٧٠ .

٥) رسائل صائن الدين : ١٨٧ .

البلقيني[١] للحديث .

وقد أشار في موارد كثيرة من كتبه إلى أستاذه في علم الحروف وعبّر عنه بـ « سيّدي سلام الله عليه وعلى آبائه » وأغلب الظن أن هذا الشخص هو السيد حسين الأخلاطي[٢] .

يؤيّد ذلك ما جاء في الورقة (م/٥١) ، فقد كتب فيه اسم الجلالة موصوفا بأربع صفات ثم كتب على هامشه ما ترجمته[٣] : « قال الحضرة العليّة [كناية عن صائن الدين

---

١) يظهرأنه الشيخ سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني الشافعي ، ذكر في الأعلام (٤٦/٥) أنه ولد سنة (٧٢٤) وتوفي (٨٠٥) ، وقال : « مجتهد حافظ للحديث من العلماء بالدين ، ولد في بلقينة - من غربية مصر - وتعلم بالقاهرة وولي قضاء الشام سنة (٨٦٩) وتوفي بالقاهرة » راجع شذرات الذهب :٥١/٧-٥٢ . هدية العارفين : ٧٩٢/١ . معجم المؤلفين :٥٥٨/٢ .

٢) لا نعرف شيئا كثيرا عن السيد حسين الأخلاطي هذا غير أنه كان مشتهرا في العلوم الغريبة . قال عنه صاحب طبقات أعلام الشيعة (القرن التاسع : ٤٦-٤٧) :

« الحسين الأخلاطي ، كمال الدين بن علي الأفطسي الولاء الكردي . صرّح بنسبته كذلك في أوّل كتابه « ذخيرة الأسماء » بعد ذكر النبيّ والوليّ والآل ؛ وتبرّز في العلوم الغريبة ، فأكثر المولى جلال الدين (م ٩٠٨) النقل عنه في كتابه « تحفه روحاني » (الذريعة : ٤٣٧/٣) في علم الحروف . وقد اختصر محمود دهدار عياني خفري (٧٧٧/٩)« ذخائر الأسماء » الفارسي للأخلاطي (الذريعة : ٥/١٠ و ١٣) وسماه جوهر الأسرار ؛ وعبر هناك عن المترجم له بـ « قدوة المحققين السيد كمال الدين حسين الأخلاطي » وذكرناه في الذريعة (٢٤٥/١٠) : الرسائل الجفرية . والظاهر أن نسبته إلى الأخلاط من نواحي أرمينية - كما في معجم البلدان للياقوت . وترجم له في الدرر الكامنة (٧٢/٢) بعنوان حسين الأخلاطي اللازوردى ، لاشتغاله بحجر اللازورد والكيمياء . قال : ولم ينكشف للناس حاله ، فبعضهم يعتقد ولايته ، وبعض يقول هو حكيم عارف ؛ وكان في الواقع ماهرا فيه ويتكلم في عدة فنون . وذكر أنه رحل إلى دمشق مدة ثم حول إلى القاهرة فعظّمه برقوق وأنزله في دار وأجرى له راتبا . أقول : ويظهر أنه من أواخر الثامنة ، ولعله أدرك أوائل التاسعة ، لأن برقوقا تسلط من (٧٨٤) إلى أن مات (٧٨٦) » . راجع أيضا التعليقة في الصفحة الآتية حول ملاقاة السيد حسين الأخلاطي مع صائن الدين ومصاحبيه ؛ ويظهر مما ذكرنا وما سيجيء أن مصاحبة صائن الدين مع السيد الأخلاطي وتتلمذه عنده كان في مصر .

٣) صورة الخط هكذا :

الموجود الحقيقي المتفرد بالوجود الحق

ا ل ل هـ

الموصوف بصفات الألوهيّة المنعوت بنعوت الربوبيّة

حضرت عليه فرمودند كه اين صورت خط شريف حضرت امير سيد حسين سلام الله على آبائه الكرام وعليه است ، ونيز چنان معلوم شد بعد از آن كه از شيخ سعد الدين منقولست

في هذه المجموعة] : هذه صورة الخط الشريف لحضرة أمير سيد حسين سلام الله على آبائه الكرام وعليه » وكتب ذيله : « وعلم بعدا أنها [الكلمات] منقولة عن الشيخ سعد الدين » .

وهذا التعبير « سلام الله على آبائه الكرام وعليه » ما يعبّر به صائن الدين عن استاذه هذا دائما ولم يستعمله في غيره .

ثم إنّه أشار في كتبه كثيرا إلى كتاب المحبوب (راجع فهرس الكتب) ، ونقل عنه معظّما لصاحبه : « كما حققه صاحب المحبوب سلام الله عليه في كتابه » (ص٢١٤) ، ولم يتبيّن أن هذا الكتاب أيضا من مؤلفات الأخلاطي المذكور أو شخص آخر .

ويظهر من مكتوبه إلى الخواجة تاج الدين حسن العطار - ذكرناه في مكاتيبه - أنه كان لصائن الدين معه سابقة صحبة .

كما يظهر من بعض المنقولات أنّه لاقى الشاه نعمة الله وقاسم أنوار [١].

وكان لصائن الدين علاقة وثيقة بشرف الدين علي اليزدي [٢]، حتى أنّه كان يعرض

---

١) حكى صاحب كتاب جامع مفيدي (ص١٦-١٧) ضمن كرامات الشاه نعمة الله أن قاسم أنوار وصائن الدين تركه وشرف الدين علي اليزدي و پير تاج گيل صحبوا الشاه نعمة الله في سفره إلى مصر ، وذهبوا معا إلى منزل السيد حسين الأخلاطي - وساق الحكاية وذكر كرامات من الشاه نعمة الله - والقصة ممكنة الاتفاق ، غير أن أكثر القصص التي تنقل بواسطة المريدين غير قابلة للاعتماد .

و « پير تاج گيل » - المذكور هنا - لعله الذي ذكره الجامي (نفحات الأنس : ٤٩٤) ضمن ترجمة زين الدين أبو بكر الخوافي ، وحكى عنه أنه رآه في بغداد يشرب الخمر ، وجاء في روضات الجنان (٢/٩٩) : إن پير تاج گيلانى ، كان رجلا تاجرا عالما ذا مشرب عال ، لقى مولانا محمد المغربي ، و رأى مولانا فيه قابلية ومشربا عاليا ، فذهب به إلى سيس ... وفي العاقبة آل أمره إلى الإلحاد ، وبذلك مات

٢) شرف الدين علي اليزدي ، صاحب كتاب ظفرنامه ، الذي ألفه بطلب من إبراهيم بن شاهرخ في سنة (٨٣٠) وكان من مقربيه ، وله كتاب الأُسطرلاب وعلم العدد والمعما ؛ و يظهر من مصاحبته مع صائن الدين -وعرض صائن الدين كتبه له وأن شرف الدين كتب تعليقات ☜

عليه تآليفه ، ويكتب شرف الدين تعليقات على كتبه .

ويظهر مما جاء في روضات الجنان[١] أن السيد محمد بدخشي كان من تلامذة صاحب الترجمة .

وجاء فيه أيضا ضمن ترجمة السيد أحمد لاله [٢] حاكيا عنه : « في الأيام التي كنا مشتغلين بمطالعة كتاب فصوص الحكم وشروحه ، وكان بعض مشكلات الكتاب بحيث لم يحله أحد من الشارحين ، وقال الخواجة صائن الدين علي تركه - رحمه الله -: تلك مغوليّات [٣] الشيخ ، ولايمكننا الشروع في حلها » .

---

☜ على كتبه - أنه كان له أيضا إحاطة بالعرفان وعلم الحروف . توجد عدة تعليقات له على كتاب المفاحص (نسخة م ) . وكتب صاين الدين في آخر شرح الفصوص : « اتفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار بسماع الأخ الأعز مولانا شرف الدين علي - متعني الله بطول بقائهما - قراءة بحث و إيقان ... » .

---

١) حكى في روضات الجنان (٢/١١٥-١١٦) ما ملخص ترجمته : أن السيد محمد بدخشي أخذ معارف التصوف من الخواجة صائن الدين تركه بإشارة من رسول الله ﷺ ، والقصة أن صائن الدين بسبب أنه كان عارفا بالجفر والأعداد وأن الناس يمكن أن يحملوا عرفانه بمعارف الصوفية على الاعتقاد خرج من هراة عاصمة شاهرخ ، وكان لا يختلط بالناس ، ومن كان له مراودة معه يتهمه عند الناس بسوء الاعتقاد ؛ حتى جاء إليه السيد مير محمد وسأله أن يعلمه كلمات المتصوفة ، فأعرض صائن الدين ولم يقبل ، فرأى ليلته رسول الله ﷺ في المنام يقول له : « لما ذا لم تقبل درس ابني » ؟ فلما أصبح تفحص عن السيد وقال له : « اشتغل عندي بدرس الحديث وأنا أقول لك في ضمنه معارف الصوفية كما ينبغي ؛ فتلمذ السيد عنده معارف الصوفية .

هذا ، وكما ذكرت لا اعتبار بأمثال هذه الكرامات المنقولة ، غير أنه يستفاد منها أن صائن الدين كان معروفا عند الناس بالعلوم العرفانية وتدريسها ، وبالتالي كان له تلامذة لم يذكروا في التراجم لكون تعلم هذه العلم من أسباب التهمة عند الناس بسوء الاعتقاد .

٢) روضات الجنان : ٢/١٥٣ .

٣) مغوليات : منسوبة إلى قوم المغول .

## مكانته العلمية :

من الواضح لمن تأمل في كتبه وسيرته أن لصاحب الترجمة مكانة علميّة كبيرة ، وأنّ له الإشراف على علوم مختلفة ، صرف عمره في تحصيلها ودراستها ، وبذلك أيضا صار محط نظر العوام وأصحاب الحكومة ؛ وكانت له الإحاطة بالفقه والحديث والتفسير والسيرة واللغة - كما يظهر كلّ ذلك من التأمل في كتبه وتوليته أمر القضاء - .

غير أنّ العناية هنا إلى تبحّره في الحكمة والعرفان النظري وعلم الحروف ؛ فإنّ شرحه هذا - بل أكثر تأليفاته الموجودة - حصيلة هذه المعلومات .

وأهمّ كتبه في العرفان النظري كتاب تمهيد القواعد ، الذي شرح فيه رسالة قواعد التوحيد لجده أفضل الدين أبي حامد محمد تركه [١]. وفي علم الحروف كتاب المفاحص ، وأما شرح الفصوص فنتيجة مزج العلمين المذكورين وتطبيقهما .

ولكتاب التمهيد في تاريخ علم العرفان وتولد الحكمة المتعالية مكانة خاصّة ؛ إذ اهتم فيه الماتن - جد صائن الدين - والشارح بتبعه إلى التوجيه البرهاني للمسائل العرفانيّة ، حتى يتمكّن من عرض هذه المسائل في المجال العام العلمي ، بعد ماكان أصحاب هذا

---

١) وكان له عدة مؤلفات في الحكمة غير قواعد التوحيد ، أشار إليها فيه (ص٥٥) : « كما بيّناه في سائر كتبنا » وذكر صائن الدين في شرحه (تمهيد القواعد ص٥٦) من كتبه « كتاب الاعتماد » - ولعله كان كتابين (الصغير والكبير) حيث قال في التمهيد (ص٨٦) : « وقد حقق أيضا إبطال ذلك في الاعتماد الكبير » . وذكر (ص٥٧) أيضا « الحكمة المتقنة » وكذا « الحكمة الرشيدية » . وقال في شرح الفصوص (ص ١٢٣) : « وقد حقّق أصل هذه المسألة إمامي وجدي خاتم التحقيق في هذا الطور في الحكمة المتقنة وغيرها من الكتب » . وذكر في المناهج (م/٣٨٢) كتاب الإرهاص ، قائلا : « وحقق ذلك جدّي في الإرهاص » .

ويتنبه القاري أن هذا غير أفضل الدين محمد تركه الذي ولي القضاء في أصفهان وقزوين في عهد الشاه طهماسب والشاه إسماعيل الثاني ؛ وكذا غير أفضل الدين محمد صدر التركه مترجم كتاب الملل والنحل بالفارسية ، الذي كان من بني أعمام صائن الدين وكان معاصرا له ، وقد قتل بأمر شاهرخ بن تيمور سنة (٨٥٠ هـ . ق) .

العلم معترفين في كافّة مؤلفاتهم أنّ فهم هذه المطالب لا يتيسّر إلا بالذوق ولاسبيل إلى إثباتها بالبرهان ، وأنّه ليس لهم مع غيرهم من الخواصّ والعوام مناقشة ولا كلام .

قال القيصري في مقدمة شرحه على الفصوص[1]:« إذ لا يستفيد بهذا النوع من العلم إلا من تنوّر باطنه بالفهم ، وجانَبَ طريق الجدل ، ونظر بنظر من أنصف وعدل ، وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطاء والخلل ، وطهّر الباطن عن دنس الأغيار ، وتوجّه إلى الله الواحد القهّار ... وعلم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم ؛ فإنّ أهل الله إنما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين - لا بالظنّ والتخمين - وما ذكر فيه **مما يشبه الدليل والبرهان** ، إنما جيء به تنبيها للمستعدّين من الإخوان ، إذ الدليل لايزيد فيه إلا خفاء ، والبرهان لا يوجب عليه إلا جفاء ... » .

ولاشكّ أنّ صاحب هذا الكلام لايتمكّن من عرض مطالبه في المجالات العلميّة ، وكان ذلك معضل العرفان النظري ؛ فبدء بعض المفكّرين - وفي طليعتهم جدّ صائن الدين الخواجه أفضل الدين محمد تركه - كما هو ظاهر من كتابه قواعد التوحيد ، وبتبعه صائن الدين في شرحه لهذا الكتاب - بدءوا في الفحص عن مبادئ يمكن - بناء عليها - التبرهن على هذه المسائل حتّى يتمكّن من عرضها على غير السالكين ، ليكون مشوّقا لهم على الاعتناء بشأن السلوك أولا ، ثمّ إبراز منهج آليّ يمكن التمييز به بين الصحيح من المعارف الكشفيّة والتخيّلات الباطلة .

وتمهيدا للبحث ردّ أفضل الدين أوّلا على من يدعي أن العقل لا طريق له إلى الطور الذي فوقه ، فقال[2] : « ولا نسلم أنّ العقل لا يدرك كلّ ما يدرك في الطور الذي هو فوق العقل ؛ نعم ، إنّ من الأشياء الخفيّة ما لايصل إليه العقل ، ولا يدرَك إلا بقوّة أُخرى هي أشرف منه ؛ وأما الأشياء الباقية ، فكلّ ما يدرك بتلك القوّة ، يدرك أيضا بالعقل . على أنّا نقول : إنّ كلّ ما يدرك معنى كليّا أو حقيقة كليّة ، يصدق عليه حدّ العقل

١) شرح القيصري : ٧ .
٢) تمهيد القواعد : ٢٤٨ .

واسمه . نعم ، إنّ العقل الذي يقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بـ « العلوم الرسميّة » ، إنّما يريدون به القوّة الفكريّة التي تأخذ العلوم من مباديها بتوسّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدّي المطلوب ، على أنّ الحافظة والمتوهّمة والمتخيّلة قد لاتطيع العقل الفكري وتنقاد لتلك القوّة ،بل تصير من جملة خوادمها وآلاتها ؛ فلا يمتنع أن يعبّر ما أدركته تلك القوّة بشيء من العبارات عنه » .

وقال أيضا [١] « وماقيل -: إنّ علوم النظّار مأخوذة من الحواسّ ، وعلوم أصحاب المجاهدة مأخوذة من المبدء الفيّاض - فليس بشيء فإنّ الحواسّ هي المعدّات الأُول في الطريقين ، ومفيض المعارف والعلوم هو المبدء الفيّاض بالذات ... » .

ثم بعد ذلك أثبت أنّ أهل الكشف أيضا لاغنى لهم عن الفكر والنظر لتمييز الكشف الصحيح عن الخيالات الواهية قائلا [٢]:

« اعلم أنّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد ، ويمكن أن يعرف به وجه الحقّ عن الباطل ، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ماذكرناه . **فلئن قيل** :« إنّ علومنا وجدانيّة ، وكما لايفتقر في حصول العلوم الضروريّة إلى صناعة آليّة مميّزة ، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان» . **قلنا** : إنّ مايجده بعض السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الآخر منهم ، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم ومعارفهم . ومتى عرفت هذا **فنقول** : لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكريّة النظريّة أولا ... حتّى يصير هذه العلوم النظريّة التي تكون من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقيّة كالعلم الآليّ المنطقيّ بالنسبة إلى العلوم النظريّة الغير المتّسقة المنتظمة ، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لاتحصل له بالفكر والنظر ، حصّله بالطريق الآخر ، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر ... » .

---

١) تمهيد القواعد : ٢٦٢-٢٦٣ .

٢) تمهيد القواعد : ٢٦٩-٢٧٠ .

فتراه يفتح بذلك مجالا واسعا للفكر والنظر في الوصول إلى المعارف الحقّة ، ثمّ يبرهن على عدم الغناء عنها لمن يروم السلوك العمليّ أيضا .

ثمّ تتابع عليهم آخرون من المحققين حتى وصل الأمر إلى صدر المتألهين الشيرازي - قده - ، وكمل هذا البناء إلى حدٍ تمكّن من عَرضه على المجال الحكمي البرهانيّ وسماه **الحكمة المتعالية** .

## مذهبه :

من العسير جدّا الحكم على مذهب أشخاص عاشوا في أزمنة كانت العصبيّة مسيطرة على الجوّ العلميّ ، واتّباع مذهب خاص أو الانتماء إليه سببا للهلاك أو الحبس أوأمثاله ، مما يُجبر أصحاب الاعتقادات المخالفة إلى اللجوء إلى التقيّة وعدم إظهار عقائدهم صريحا ، أو إظهار خلافها ، صيانة لأنفسهم عن الوقوع في الهلاك ؛ ولذلك لايمكن الاعتماد حتى على تصريح شخص بمذهبه في أمثال ذلك الجوّ المخطور ، الذي يُحكم فيه على إعدام شخص بأدنى اتهام أو غرض .

ومن أبرز ذلك الأمثلة المترجم له - صائن الدين ابن تركه - فنراه يصرّح في رسالته الاعتقادية [١] - ما ترجمته - أنّه يعتقد في مسألة الإمامة : « أولهم أبوبكر الصديق ، وبعده عمر بن الخطاب ، وبعده عثمان بن عفان ، وصار ختم هذه السلسلة من الخلافة المثلى عليّ بن أبي طالب بحكم الوراثة المترتّبة على القرابة » .

ونرى مع هذا التصريح بعض مترجميه يصرّحون بتشيّعه [٢] ، فما ذا مبرّرهم في ذلك ؟

فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبارأن الرجل كان واليا لمنصب القضاء في بيئة كان العامة

---

١) رسائل صائن الدين : ٢٢٩ .

٢) منهم القاضي نور الله التستري حيث ذكره في مجالس المؤمنين : ٢/٤١-٤٢ . وذكره صاحب الرياض (٤/٢٤٠) في علماء الشيعة قائلا : « كان من أكابر علماء الصوفيّة والحكماء المتألهة ، وآل تركه أهل بيت فضلاء معروفون بالتشيع ، قد كانوا في أصفهان وغيرها ... » .

فيها أهل السنّة ، والحكّام حنفيّون ؛ وإن كان أمر التشيّع فشا وانتشر في مواضع من البلاد الإسلاميّة وسيطرعلى قسم من البلاد - مثل الجيلان ومازندران - حكّام شيعيّ، ولكن لم يكن الأمر كذلك في أصفهان - مولد صائن الدين - فلو وجدنا قرائن تشير إلى انتماء الرجل إلى التشيّع لم يكن الجواب عن تصريحه هذا صعبا ؛ علما أنّ هذا الإقرار صدر عن رجل نسبوه إلى الكفر والإلحاد ، وطلبوه إلى العاصمة - هراة - ليحاكموه على رؤوس الأشهاد ، وهو على شفا حفرة من الإعدام قريب من الانهيار ؛ فنراه يلجئ للخلاص من الهلاك بإنكار الاعتقاد بما كتبه من الكتب والرسائل قائلا [١]:

« فلو أنّه في زمان الشباب امتثالا لما ورد « تعلّموا حتّى السحر » خاض في علوم مخالفة لهذه الأُصول ، لم يكن عن اعتقاد ، ولكن لاحتياز التفنّن واكتساب الفضائل ... وكذا لو كتب بالتماس أشخاص شيئا من كلمات مشائخ الصوفيّة كان على هذا السبيل ، ولم يكتبه للاعتقاد بها ، فإنّ الكثير منها ليست اعتقاديّا » .

والظنّ الغالب أنّه يريد من « علوم مخالفة لهذا الأُصول » علم الحروف وينفي الاعتقاد بها ، مع أنّا على يقين أنّ صائن الدين يرى هذا العلم أعلى العلوم وكان معتقدا به حتى في أواخر عمره ، حيث صرّح به في رسالته المبدء والمعاد التي كتبها في سنة (٨٣٢ هـ . ق) .

### وأما القرائن لتشيّع الرجل :

١- عدم ورود شيء من فضائل الشيخين في كتبه ورسائله [٢] - على ما وصلتُ إليه من التورّق السريع لكتبه ورسائله -الأمرالذي كثيرا مانراه في كتب غيره مثل ابن عربي وأمثاله . وفي مقابل ذلك اعتنائه بنقل الروايات - ولو قليلا - عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام ، مع التبجيل والتكريم البالغ لهم .

---

١) رسائل صائن الدين : ٢٦٧-٢٦٨ .

٢) قد يرى القارئ شيئا منها فيما كتبه شرحا لكتاب آ خر - مثل شرح الفصوص وشرح قصيدة ابن الفارض - ولكن ذلك ما كان في المتن المشروح ولم يكن بدا من الإتيان به .

٢- التكريم البالغ لأئمة أهل البيت عليهم السلام سيما لأمير المؤمنين والإمام الصادق عليهما السلام [١].

٣- على أنّه كتب رسالة جمع فيها عددا من الأحاديث التي وردت في فضائل إمام الموحّدين وأمير المؤمنين عليه السلام ، وترجم هذه الأحاديث بالفارسيّة وأضاف إلى كل حديث من كلماته عليه السلام ما يَقرب منها و يؤكّدها ؛ علما أنّه نقل هذه الأحاديث من كتب أهل السنّة وانتخب فيها أحاديثا ينصّ على كون عليّ عليه السلام وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفته[٢].

٤- ذكر تأويلا في شرح الفصّ الخالدي يرمز فيه على اعتقاده بأمير المؤمنين وأئمة أهل البيت عليهم السلام وأنهم خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله بنصّ منه ، لكن ضيّع الناس وصيّته صلى الله عليه وآله ، قال فيه [٣]: « ثمّ إنّه لا يخفى على المتفطّن أنّ الرجل الذي ظهر من عدَن - معدن

---

١) جاء في (ص٤٤٥) :« على ماورد عن أمير ممالك الولاية عليّ عليه السلام ...» . وفي (ص٦٢٢) :« إلى مثل هذا المعنى أشار قول إمام المحققين جعفر الصادق : الرحمان اسم خاص صفته عامّة و الرحيم اسم عام صفته خاصة » . وفي المفاحص (م/٨٧) :« ومن هاهنا ترى السيد سلام الله على آبائه الكرام وعليه كثيرا ما يشير في رسائله الكريمة حكاية عن الإمام المطلق جعفر الصادق عليه السلام ... » . وفيه (م/٩٣) :« إمام أئمة التحقيق جعفر الصادق ...» .

٢) ذكرنا الرسالة ضمن تأليفاته ، وقد جاء فيها : ... حديث سوم : امام احمد حنبل آورده است در مسند خود ، كه انس بن مالك روايت مى كند كه گفتيم به سلمان فارسى ـ كه راه تقرب به حضرت رسالت وپرسيدن هر چيز او را بود ـ كه سوال كن از وصى آن حضرت كه كيست ؛ واو سوال كرد حضرت رسالت در جواب فرمود : اى سلمان ، وصى من وميراث برِ من ووام گزارِ من ووفا گردان وعدهٔ من همه على بن ابى طالب است ، با وجود آنكه سائل از يک مرتبه سوال كرد آن حضرت سه مرتبه ديگر بدان ضم فرمود وجواب گفت تا تنبيه باشد بر آنكه بزرگى قدر اميرالمومنين عليه السلام ازان نيست كه فهم سائل ونزديكان او گنجد ... حديث هفتم : صاحب فردوس آورده است كه بريده - رضى الله عنه - روايت مى كند كه حضرت رسالت صلى الله عليه وآله فرمود كه : هر پيغامبرى را وصيى وميراث برى بوده است ، وبه درستى وراستى كه على وصى وميراث برِ منست . وصايت تعلق به ظاهردارد ، كه آن عبارت از خلافتست ، ووراثت تعلق به كمالات باطن دارد كه علمست ، واز براى اينست كه هر علمى بزرگ كه ظاهر شد از ممر او وفرزندان او ظاهر شد .

از مملکتِ ولايتِ توست — علمى كه به اوليا رسيده
تا مدح تو صد هزار طورست — زانجا كه خيالِ ما رسيده

٣) ص ٩٢٩-٩٣٠ .

الكمال والظهور - مَن هو ؟ فإنّه قد ظهر في أيامه نار فتنة عظيمة من مغارة الغيرة والتنافس ، فأهلكت زرع أحكام النبوّة و أوضاعها العمليّة ، وضرع الحقائق وكمالاتها العلميّة التي في أيّام الخاتم ؛ فانطفت النار بقوّة رأيه ونظره الثاقب المشار إليها بعصًا ، واختفى في تلك المغارة ، ووصّى أولاده وأتباعه أن لايدعوه إلى الظهور والخروج إلاّبعد انقضاء ثلاثة أيّام من الظهورات الكاملة ،فما صبروا إلى أن يتمّ الثالث ، بل استفزّهم الشيطان وجعلوه تامًا وصاحوا عليه ليخرج ،فخرج وعلى رأس رياسته ألم لمخافة الناس ، وتفرّقهم عن اتّصال كمال ظهوره . وأمّا صورة وعدهم **بالنبش** - عند وصول القطيع الذي تقدمه حمار أبتر حذاء قبره ، حتى يظهر تلك الولاية ، ويخبرهم عن أحكام البرزخ التي بين الخاتمين - هوصورة ما ظهر في أيّام **أبي مسلم الخراساني** ، فهو الحمار الأبتر ، لخيرته وانقطاع ذنَب أمره ، وباقي الصور ظاهرٌ للفطِن إذا تأمّل فيه . ومن آيات تطبيق هذا التأويل هو أنّ الواسطة في نسبة هذا الرجل إلى محمد - صلوات الله وسلامه عليه - هوالبنت ، حيث قال عند رؤيته إيّاها : « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

٥- ارتباطه الوثيق مع الحكّام الشيعة من السادات المرعشيّين وغيرهم الذين كانوا في نواحي مازندران وجيلان ، ولذلك تراه أنّه عند ما خلص من النكبات الواردة عليه ووصل إلى تبريز ، طلبوه من نواحي مختلفة ، ولكنه ذهب إلى جيلان [١] .

٦- تراه يصلي في عموم أواخر كتبه على النبي وآله ، ولا يذكر غيرهم إلا في موارد نادرة جدّا .

## علم الحروف :

لم يخرج صائن الدين في كتابه تمهيد القواعد عن نطاق المتن ولم يتجاوز إلى علم الحروف ؛ ولذلك اشتغل بدراسته العلماء واشتهر بين طلاب العرفان .

---

١) راجع ما أوردنا حول ذلك نقلا عنه في شرح سيرته .

ولكنه في شرح الفصوص مشى مشيا آخر - وهذا سيرته في عموم كتبه ورسائله إلا النادر منها - فمال إلى تبيين المطالب من طريق استنطاق الحروف وادعاء أنّ هذه الطريقة هي الغاية القصوى والوسيلة العظمى لفهم حقائق القرآن ومسائل الكيان .

و كان هذا السياق من التفكير مشتهرا في زمانه ونشأت فرق - اشتهروا بالحروفيّة والنقطويّة - لهم عقائد في الحروف ومعناها وكونها رمزا مشيرا إلى عوالم الوجود ؛ ولكن ليس صائن الدين في عداد هذه الفرق الذين لهم عقائد إلحاديّة ولرؤسائهم ادّعاءات - مثل المهدويّة أو أكبر منها - علما أنّه لايمكن نفي تأثير هذه الفِرق في البيئة الموجودة في زمانهم وتأثّرهم منها في الجملة .

ثم انّ هذا النوع من التفكير لم يكن مبتدع عصره ، بل له سابقة تاريخيّة بين المسلمين ترجع إلى القرن الثاني ؛ على أنّ ابن عربي نفسه من الذين لهم أثر كبير في انتشار هذه المسائل ، كما أنّ كتبه مشحونة بذكرها وتفصيلها ، وله رسائل مستقلة معنونة بالعناوين الحروفيّة [١]. ولوذهبنا نطابق بين ماجاء في كتب صائن الدين وكتب ابن عربي فلعلنا لانصادف شيئا عنده ليس مثله أو أصله في كتب ابن عربي ، وإن كان صاين الدين أكثر إلماما واعتناءا به من ابن عربي .

وكثيرا ما يشير صائن الدين إلى أُستاذه في هذا العلم ويعظّمه ويبجّله من غير أن يسمّيه ، ويعبّر عنه بـ « سيّدى سلام الله عليه وعلى آبائه » ؛ ونظرا إلى مانعلم أنّه لاقى السيد حسين الأخلاطي واستفاد منه ، فأكثر الظنّ أنّ الإشارة إليه .

---

١) الباب الثاني من الفتوحات المكية - في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم ، وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العلم والعالم والمعلوم - باب مفصل اختصّ الفصل الأول والثاني منه بالحروف وأقسام مباحثها : ١/٥١-٩١ . على أن لابن عربي رسائل مفردة تعني بشأن الحروف وتفسيرها ، مثل كتاب الألف ،وكتاب الميم والواو والنون ، وكتاب الياء، وغيرها . وقلّما يوجد له كتاب أورسالة خلت من الاعتناء بالحروف والكلام في شأنها .

وقال في الفتوحات (١/٦٠) : « ولنا في علم العدد من طريق الكشف أسرار عجيبة من طريق ما يقتضيه طبعه ومن طريق ما له من الحقائق الإلهيّة ؛ وإن طال بنا العمر فسأفرد لمعرفة العدد كتابا إن شاء الله » .

ولكن ماذا يريد صائن الدين من علم الحروف ؟

فجوهر الكلام يرجع إلى ماهو معروف قديما وعليه اعتقاد جمع من العلماء : إنّ الوجود له أطوار وصور مختلفة ويتجلى في كل طور بوجه خاصّ هو لازم هذا الطور ، ولكن الأصل واحد واختلاف التجليات من اختلاف المرايا والنشآت ؛ فكلّ شيء له طور عينيّ - قد يعبّر عنه بالوجود الخارجي ، وله طور كلامي وطور كتبي ؛ وكلّ من هذه الثلاثة أطوار مختلفة لشيء واحد .

و على ضوء هذا اعتقد جمع من المحقّقين أنّ دلالة الكلمات على المعاني ليست وضعيّة اعتباريّة ، بل هي ذاتيّة تكوينيّة .

وأهم كتاب ألّفه صائن الدين لتفصيل مااعتقده في ذلك العلم كتاب « المفاحص » فيلزمنا مراجعة سريعة إلى هذا الكتاب للاطلاع على جوهر فكره واعتقاده في هذا المجال - إذ فهم قسم كبير من شرحه على الفصوص مبتنية على هذه المطالب - .

قال[١] : « اعلم أنّ موضوع العلم الأعلى - المسمّى بالحكمة المطلقة والفلسفة الأُولى عند المتأخّرين هوالوجود المطلق بما هو موجود ، وذلك لأنّه ليس عندهم من المعاني المتعاورة لديهم مايجمع شتات المقولات جمعه ؛ فإنّ الأعيان المبحوث عنها في الحكمة بعضها جواهر وبعضها كمّيات وبعضها مقولات أُخرى ؛ وليس يمكن أن يعمّها معنى محقّق إلا حقيقة معنى الوجود ، فهو الذي يصلح لأن يوضع لمعاقد تلك الأبحاث موضوعا مشتركا ، يكون هي كلها حالاته وعوارضه ؛ وبيّنٌ أنّ الوجود وإن كان له ضرب من العموم والإحاطة ، ولكن ليس مما يحيط بمقابله إحاطة جمعيّة وشمول ، بحيث يتساوي في ميزان جمعيته كفّتا المتقابلين اللذين تحته ؛ فإنّه لايصدق على المعدومات والممتنعات صدقه على الموجودات ؛ وله انحراف عن استقامة طريق الجمعيّة واعوجاج عن قويم سننها ؛ فلايصلح لموضوعيّة الحكمة المطلقة - التي قد جرّدنا في كتابنا هذا البحث عنها - صلوح ما له تلك الاستقامة ؛ وذلك هو الحرف بإطلاقه ؛ فإنّه هو الذي قد أحاط بسائر

١) المفاحص : مخطوط م ٥٥ .

المتقابلات من الموجودات والمعدومات والممتنعات إحاطة جمعيّة ... لايقال : « كيف يتصوّر عموم الحرف ، وهو تحت مقولة الكيف طيّ أحد نوعيه » ؟ فإنّ المراد بالحرف في كلامنا هذا هو الصورة المنزلة من سماء غيب الهويّة ، الفاتحة لأبواب الوجود مطلقا ، من مطلع ظهوره إلى استواء إظهاره بكلمتها التامّة ... فهو المبدء المستقرّ القائم بذاته ، المقوّم للموجودات كلّها ...فتبيّن أنّه إذا نزّهنا النظرعن المختلقات الرسميّة والمجعولات الاعتياديّة وقصدنا نحوتحصيل ما يصلح لأن يكون موضوعا للعلم الأعلى والحكمة المطلقة ، ماوجدنا لذلك ما له صلوح الحرف ومبدئه - أعني النقطة - وينبغي أن تعلم أنّها ليست الأطراف المتوهّمة - على ما هو المتعارف عند أهل الرسوم - بل هي الأصل الفاتح والمبدء للكلّ من حيث هو كذلك مقدّسا عن دلالة ما يدلّ عليه أو إشارة مايشير إليه ... » .

**وقال**[1] : « قد تقرر أن الكل من حيث جمعيّته الكمالية والحياطة التاميّة له ثلاث مراتب: إحداها هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب ظهوره بجميع أجزائه وجزئيّاته في مظاهرها الخصيصة بكلّ منها مع ترتّب آثارها عليها وتفرّع أحكامها عنها ؛ وهو المسمّى بالعالم ؛ والثانية هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب شعوره أيضا كذلك ، وهي بمنزلة بدوّ الثمرة للأولى ، وهي كالشجرة لها ، وذلك هو المسمّى بآدم ؛ والثالثة هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب إشعاره أيضا كذلك ، فهي بمنزلة استواء الثمرة لما سبقها من المراتب ... وهذه هي الحروف التي هي الثمرة اليانعة للدوحة الإنسانيّة ... إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مرتبة الإشعار الحرفيّ وإراءته للكلّ إنّما تتحقّق في صورتين ثنتين ؛ إحداهما الكلاميّة النفسيّة ، الظاهرة من نفس المتنفّس المتكلّم ؛ والأُخرى هي الكتابيّة الآفاقيّة التي لها في الخارج عنها صورة مستقلّة وجودا وبقاءا ؛ وقد أفصح عنهما التنزيل الكريم عند أهله في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ [٥٣/٤١] ؛ وقد تبيّن لك أنّ الصورة الكتابيّة منهما لها مزيد اختصاص في أمر الإراءة والإشعار ؛ فلابدّ وأن يكون لها بإزاء كلّ ما اشتمل عليه العالم والآدم - بجملهما وتفصيلهما - صورة مطابقة إيّاه ، بها يتمكّن لأن يريه للعالِمين من العالَمين منهم ... » .

---

١) المفاحص : مخطوط » ٧٤ .

وقال[١] :« إنّ العلوم الذوقيّة وإن وقف عليها بعض أولياء الله قبل زماننا هذا حسبما لهم من القوّة الوهبيّة ... إلا أنّهم أصبحوا متقاعدين عن أمر إظهارها كما ينبغي ، فكأنّهم ماقدروا على إبلاغها للطالبين ... بل إنّما أحالوهم إلى الذوق وانتهاج طرق استحصاله ... إلى أن سطع تباشير صبح الأنوار الختميّة عن أُفق زماننا هذا ، وتنبّه أهله لما هو المقاليد لاستفتاح طرق تلك العلوم بمباديها وغاياتها ؛ وذلك هي الحروف بوجوهها الثلاثة ، سيّما الوجه المعنويّ العدديّ ، فإنّه هو الذي عدده الله تعالى لاستفتاح أبواب المراد واستنجاح المقاصد التي لكل شخص من العباد ، من ابتداء المبدء إلى تمام المعاد ... » .

ولعلّ بما حكينا من النصوص تبيّن أهميّة علم الحروف عند صائن الدين وغرضه منه وبقي أن نتفحّص عن كيفيّة استحصاله المسائل منها واستنطاق الحروف ؛ فإنّ فهم كثير من التلويحات التي ستجيء في مطاوي شرحه هذا متوقّف على ذلك .

قال[٢] : « إنّ التنبيهات التي في طيّ الكلمات المنزّلة وحروفها لها طبقات ومدارج :

منها ما تشارك فيه العامّة ؛ وذلك أن يكتفى مثلا من القول الكامل بالحدود الوسطى كما في قوله تعالى حكاية عن خليله : ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ ... هذا كله على أسلوب الدلالة المتعارفة المتعاورة بين الناس ، وهو طرف الظاهر من الكلام .

ثمّ إذا تدرّج في أطوار حدوده وتعمّق صوب بطونه وجد له طبقات ومراتب :

أمّا الدرجة الأُولى منه ، فهو أن يكون الحروف التي في الكلام قد اعتبرت في تلك الدلالة بجواهرها ونسبها التأليفيّة ، كما فهم بعض أئمّة التحقيق من قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلنَا مِنكم شِرْعَةً وَمِنهَاجًا ﴾ : « مبدأ مجيء الكلّ » .

ثمّ الدرجة الأُخرى منها أن يكون المعتبر في تلك الدلالة الحروف أنفسها - بدون تلك النسب - كما فهم صاحب المحبوب من « توبة آدم »: « تمام البداء » قائلا : « لمّا

١) المفاحص : مخطوط م ٦٩ .
٢) المفاحص : مخطوط م ٧٤ .

تاب آدم تمّ البداء»، وكما فهم - قدس سره - من لفظ الحجاب : « مجيء المحبوب » أي « حبّ جاء » .

ثمّ الدرجة الأُخرى منها هو أن يكون كلّ حرف من تلك الحروف إشارة وتنبيها إلى كلمة ، كما فهم من « آدم » ابتداء أمر الوجود ومنتهاه والامتداد الواقع بينهما بالحروف الثلاثة التي هي مادّة كلمة آدم ، فجعل كلّ حرف منها تنبيها إلى كلمة ؛ وهذا من باب التنبيه الجليّ الذي اختصّ به هو وأصحابه ، وهو كشف متقنٍ عال ، سوى أنّه ذوقي محض ، لايمكن أن يثبت لأحد من دونه ؛ فإنّه ليس لذلك المسلك عنده أصل ضابط يستند إليه ؛ حتى يتمكّن الكاشف أن يخاطب بذلك إلى من يقاربه ويواجهه في الرتبة ، فيتميّز به القريب عن البعيد الغير المواجه ... » .

وادّعى[١] أنّه لما كان القرآن نازلا لعامّة الناس - وليس للعرب خاصّة - فلابدّ أن لا يكون الاستفادة منه مخصوصا بلسان دون لسان ، ويلزم أن يكون لكلّ صاحب لسان منه نصيبه ؛ ولايمكن ذلك إلا بالاستنتاجات الحرفيّة العدديّة ، فإنّ العدد ليست خاصّة أيّ لسان فكلّ آية يفسّر بالاستفادة من ذلك القواعد في كل لسان من الألسنة ، علما أنّ ظاهره العربيّة محفوظة حجيّتها وعربيّتها - لا ينكر - .

وقد شرح في طيّ الكتاب ضوابط عديدة يستعان بها في فهم المراد من الحرف وكشف الحقائق بها :

منها الشكل الظاهريّ الكتابيّ ، مثلا« الألف » له الاستقامة والنزول ، و« الباء » له الانبساط على الأرض ، و« الدال » له الانحناء ، و « الهاء » صاحب الدائرة وغير ذلك .

ومنها تقسيم الحروف إلى ما يكتب مفردة وملصقة بالحرف التالي - مثل الألف والدال - وما يلصق من الطرفين مثل الباء والجيم .

ومنها تغيّر شكله عند الكتابة مفردة و ملصقة ؛ فمن الحروف ما لايتغيّر - مثل

---

١) المفاحص : مخطوط م ٧٦-٧٧ .

الألف - ومنها ما يتغير كاملا عند الإلصاق - وهما العينان - ومنها ما لا يبقى على أصله عند الإلصاق ولا يتغير تغييرا كاملا - مثل الباء والجيم - فالأول يناسب الموجودات العاليات والثاني عالم الطبيعيات والثالث البرزخ وعالمه .

ومنها مخرج الحرف عند التلفظ وأنها يختلف من الحلق إلى الشفه .

وهناك تقسيمات أُخرلانطول الكلام بذكرها لعدم الاحتياج بها في مراجعة كتابنا هذا ؛ غير أنّ الضابط الأصليّ والطريقة الشائعة عنده هو استنطاق الحروف بحسابه الأبجديّ العدديّ ، علما أن للحروف ترتيبات عدّة - مثل الأبتثي والأيقعي وغيرها - لكن المعهود المتعارف عند القوم هو الأبجدي [١] .

ثم كل حرف فله اسم ومسمى ؛ فاسم الحرف ما نعبّر عنه عند تسميته - مثل ميم - ومسماه الحرف الأول من الاسم (م) ؛ ويعبر عنه بالزُبُر ؛ وعن باقي الاسم بالبيّنات ، فزُبر ميم هو (م) وبيّناته (يم) .

وللحروف تقسيمات مختلفة نظرا إلى بيّناتها ؛ فمنها ما بيّناته حرف واحد - با - وما بيّناته حرفان - ميم - . وما في بيناته حرف النون - عين - وما ليس فيها هذا الحرف - ألف - وما فيها هذا الحرف في اسمه ومسماه - مثل سين فإن فيه حرف النون وفي س أيضا يوجد دائرة النون في الكتابة - وما ليس كذلك مثل العين . وكذلك ذوالميم ، وذوالياء ، وذوالفاء ، وذواللام ، وذو الواو ، وذو الياء ، وذو الألف . ومنها مايكرر في بيّناته حرف - مثل ميم - وما لايكرر - مثل ألف - . ومنها مابيناته حروف المد فقط - مثل با - ومنها ماليس فيه حرف مد - مثل الألف - ومنها حرف مد وغيره - مثل السين - .

والزُبر ظاهر الحرف والبيّنات باطنه ؛ فظاهر (ميم) هو (م) وباطنه (يم) ، وعدد

---

١) الترتيب الأبجدي وأرقامها :
ألف ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ٦٠ ٧٠ ٨٠ ٩٠ ١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٥٠٠ ٦٠٠ ٧٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠

ظاهره (٤٠) وعدد باطنه (٥٠) ؛ ثم الباطن له درجات ، نظرا إلى أنّ لحروف البيّنات نفسه ظاهر وباطن ، فظاهر(يم) = (ي م ) وباطنه (ا ، يم) ، فيكون هذا باطن باطن (ميم) ، فعدد باطن باطن الميم = ٥١ . ولباطن الباطن أيضا باطن ، فباطن (ا يم) هو (لف ا يم)=(١٦١) ؛ فهذا باطن باطن باطن الميم . وعلى سياق ذلك درجات البواطن .

والعدد إما حقيقي وجودي ، واما اعتباري عدمي ، فالأول ما هو قائم بنفسه - وذلك من ١ إلى ٩ - والباقي يوجد بإضافة الصفر فهو اعتباري . ولذلك عند الحساب قد يردّ العشرات والمئات والأُلوف إلى الآحاد ؛ فكلمة « كتاب » عدده = ٤٢٣ ، و بالرد = ٩ .

ثم عند الحساب قد يأخذون العدد بصورته الرقمية (٣) أو اللفظية (ثلاث) أو الترتيبيّة (الثالث) ؛ وقد يحسبون بعضها معا أو جميعها ؛ وكلّ ذلك على حسب الاستحسانات التي عندهم أو ضوابط مجعولة لكلّ منهم . ولعلنا أتعبنا القاري بتفصيل الكلام في هذه التقسيمات ، غير أنه لم يكن بدّا من إيراد ذلك الموجز لما استفاد الشارح من أكثرها في مطاوي الكتاب ؛ علما أنّ بعض القرّاء إذ لم يحتاجوا - حتّى الآن - إلى مثل هذه المسائل فلم يسمعوا منها شيئا ، وهذا هو عذرنا - في هذا التطويل - « و العذر عند كرام الناس مقبول » .

❁ ❁ ❁

بقي كلام ، وهو هل لهذا القسم من الاستحسانات حجّية أو اعتبار عند العقل ؟

والجواب الذي يمكن التعويل عليه أنّه لا يمكننا نفي هذه المطالب بالجملة - فإنّه قد ثبت صحّة استخراج بعض المستخرجين لهذه المسائل من أمثال هذه العلوم - مثل الجفر والرمل - بالتواتر ، كما أنّه لايمكننا قبول هذه الادّعاءات - الواضحة بطلان أكثرها - بالجملة ، فمثلا نرى في مكتوب صائن الدين لبايسنغر يدعي أنه يُستخرج من اسم السلطان « شاهرخ » أنّه يملك في سنين القرن التاسع ، استنادا إلى أنّ « رخ » = ٨٠٠ و « شاه » هو الملك بالفارسية ؛ ولا نشك في بطلان هذا الاستنتاج علما أنّ صاحب هذا الاسم - ممن كان قبل شاهرخ الملك أو بعده أو معاصره - كثير بين الفرس ، ولم

يكن أحد منهم ملكا غيره ، كما أنّ على سياق هذا الاستدلال يجب أنّ من كان اسمه « شاهنواز » سلطانا في القرن الأول ، و « شاه دوست » ملكا في القرن الخامس - وقس عليه غيره من أمثال هذا الاسماء - على كثرتها بين الفرس - .

فلا يمكن اعتبار هذه الاستنتاجات والاعتقاد بها ما لم يتبيّن وجه الاستنتاج و الارتباط علميا .

وأما ما ثبت من صحة استنتاج بعض من أشرنا إليه ، فالظن الغالب أنه ليس الشأن فيها مسئلة علم الحروف ، بل ذلك أثر نفسيّة المستخرِج ، يؤيّد ذلك أنّ الذين كانت نتيجة استنتاجاتهم صحيحة ، هم الذين كانوا يخبرون بأمثال هذه المطالب من غير محاسبة واستفادة من أمثال هذه العلوم أيضا . فلسنا ننكر أنّ الإنسان إذا ارتاض نفسه بالرياضات المخصوصة يصير ذاقوّة روحيّة تمكّنه من إجراء أعمال أو إخبارات عن الماضي والمستقبل محيّر للعامّة والخاصّة ، وأمّا أنّ ذلك يستخرج من أمثال تلك الحسابات فادّعاء بلادليل وقول واضح البطلان - والله أعلم وهو يهدي السبيل .

## تأليفات صائن الدين :

لصاحب الترجمة كتب ورسائل كثيرة ، ومن حسن الاتّفاق بين أيدينا مجموعة مخطوطة تحتوي على معظم كتبه ورسائله - نشير إليها برمز (م) وسنتعرّف عليها عند الكلام على منهج التحقيق - وقد كتب القسم الأعظم منها في حياته ، وعرض عليه ، ويوجد خط يده في مواضع متعددة منها . ولذلك فأكثر اعتمادنا في فهرسة تأليفاته عليها ، ونشير إلى الرسائل والكتب الموجودة فيها ونذكر رقم الورقة في النسخة ، وما لم يكن فيه من الكتب والرسائل فسنذكر مصدر النقل .

والجدير بالذكر أنّ أكثر الأسامي التي نذكرها لهذه التأليفات ليس مذكورا في الكتب والرسائل ، وإنما هو وصف الكتاب أوالرسالة ، ولذلك ترى بعض منها مذكورة بأسامي مختلفة في فهارس المكتبات .

١- إجازة رواية كتاب المصابيح (عربي ، م/١٢٥) ، كتبه لشخص من الفضلاء

اسمه « يونس بن ... » وكتب : « وقرأ عليّ في طيّ مزاولة الأسفار إلى زيارة قلوب الأبرار وقبور الأخيار ... شيئا من كتاب المصابيح ... » .

٢- الأربعينية (عربي ، م/١٢٠) ، شرح خصوصية عدد الأربعين وحديث : « من حفظ أربعين حديثا ...» ؛ كتبه على ظهر كتاب لولد أستاذه : « ... إذ قد هداني قائد التوفيق الأدنى إلى التشرّف بإدراك ملاحظة السيّدية ، صاحب ولاية الولاية ومالك ممالك الإرشاد والهداية ... ورد إليّ من مراسيم رأيه الأكمل أن أكتب على ظهر هذا الكتاب ما ظهر على الخاطر الكسير تذكرة منّي لولده نورحدقة الحقائق ... » . والشرح على سياق العرفان وعلم الحروف .

٣- أسرار الصلاة (فارسي ، م/١٣٨-١٢٩) ،كتب على سياق العرفان وعلم الحروف ؛ وفي آخره « وقع الفراغ في يوم الخميس من جميدي (كذا) الآخر سنة ٨٢٠ ببلدة هراة صانها الله عن الآفات » . أشار فيه إلى الرسالة الإنزالية ، وأشار إلى هذه الرسالة - أسرار الصلاة - في الرسالة الاعتقادية [١] . طبع ضمن رسائله (ص١٠٠-٣٩) .

٤- كان صائن الدين ذا قريحة شعريّة ، وقد نقل بعض من ترجم له أشعارا - سنشير إلى بعضها - وفي المجموعة (م/١٢٠) - أيضا أشعارا له في صفحة واحدة ، كما انّه ذكر في فهرس مخطوطات مكتبة ملك (٨/٢٨٢ . و٧/١٥٣) أنّ في المجموعة (رقم ٥٣٠٧) من هذه المكتبة ديوان لصائن الدين ابن تركه (الورقة ٢٧-٥٥) وكذا في المجموعة (رقم ١٠١٢) أشعارا له تقدر بخمس صفحات .

٥- إصباح الأنوار (عربي ، م/٤١٦-٤٠٤) ، لم نعثر إلا على قسم منه كتب في آخر النسخة ، وقد أشار إليه في بعض رسائله - مثل الرسالة الاعتقادية [٢] ، ومعنى مهر النبوة (م/١٨٨) . والكتاب شرح بعض الأحاديث ، قال : « ثم إنه لما طلعت تباشير

---

١) رسائل صائن الدين : ٢٣٣ .

٢) الرسالة الاعتقادية ضمن رسائل ابن تركة : ٢٣٢ و٢٥١ و٢٥٢ . وقد صرح فيها بالإسم الكامل لهذا الكتاب : « همانا دركتاب إصباح الأنوار چيزى از آن روشن شده است » .

إصباح يوم الموعود على زماننا هذا قادني قهرمانه أن أظهر شيئا منها على صحائف البيان ... وإذ قد صادفت صحاح الأحاديث مشحونة بالإفصاح عن تلك الحقائق الحرفية والتنصيص عليها بما لايحتمل الوجوه المقنعة والأوهام المشوّشة المضلة ، انصرفت أعنّة التوجه نحو استكشاف تلك الحقائق ... » .

٦- الأطوار الثلاثة (فارسي ، م/١٤٧-١٤٥) ، أظهر في المقدمة أنّه يريد أن يكتب رسالة جامعه لثلاثة أطوار من الصوفية ، يعني المحققين منهم والأبرار والأخيار ؛ فإنّ كلّ من ابن عربي ونجم الدين الكبرى وشهاب الدين السهروردي منسوب إلى طور منها - على حدّ قوله - واستشهد في شرح ذلك الأطوار بتأويل الآية الكريمة : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [٣٥/٣٢] . وذكر في الرسالة (م/١٤٦) أنّه لقى في سفره إلى الشام وزيارته مقبرة ابن عربي أحدا من أكابر المحقّقين اسمه : الشيخ أحمد الشقراوي . وأشار في هذه الرسالة (م/١٤٦) إلى كتابه شرح قصيدة ابن الفارض .

٧- الاعتقادية - أو رسالة في العقيدة -(فارسي ، ١٧١-١٦٥) ، كتبه لشاهرخ بن تيمور لما وشوا به عنده ونسبوه إلى التصوّف ؛ قال فيه ما ملخّص ترجمته :« الباعث على كتابة هذه الرسالة أمران: الأول استشهاد الحاضرين من أهل الزمان على عقيدتي . والثاني ماسمع من أنّ بعض أبناء الأيام أساءوا القول بحضرة الأعلى في اعتقاد الفقراء ، فوجب عليّ إظهار اعتقادي » . ثم شرح فيه الحديث المعروف الذي جاء فيه أنّ جبرئيل عليه السلام سئل رسول الله ﷺ عن معنى الإسلام والإيمان . وهذه الرسالة مطبوعة ضمن رسائل ابن تركة (ص٢٦٤-٢١٩) . وقد ذكر فيه اعتقاداته ودافع عنه ؛ والظنّ البالغ أنّ هذه الرسالة كمكمل لرسالته الأُخرى « نفثة المصدور الأُولى » أو بالعكس . و قدأشار فيها إلى بعض كتبه ورسائله ، مثل أسرار الصلاة وإصباح الأنوار والمفاحص .

٨- الاعتقاد (فارسي ، م/١٧١) ، وهذه غير الرسالة السابقة ، كتب فيها اعتقاده موجزا ، طبع ضمن رسائل ابن تركة : ٢٧٥-٢٦٧ .

٩- أنجام (فارسي ، م/١٥٩-١٥٧) ، كتبه - كما يظهر من مقدمّته -بطلب بعض

أهل المناصب ، وقدسأله أن يكتب رسالة يبيّن فيهاالفرق بين علم التصوّف وعلم الحروف ببيان واضح يفهمه العموم . و اكتفى فيها ببيان الغاية والغرض من كل من العلمين ، واسم الرسالة - هذه - مكتوب فوق أولها في النسخة وليس في متن الرسالة . وقد بيّن فيها فرق علم التصوف مع الحكمة المتعارفة - الحكمة النظرية - أيضا (م/١٥٨) ، وأورد في الخاتمة روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام . وقد أشار فيه إلى كتابه المفاحص (م/١٥٨) .

١٠- الإنزاليـة (عربي ، م/١٢٨-١٢٦) ، قال في مقدّمتها : « قد أشار بعض من تقدم في مضمار الفضائل بحسب الأحساب والأنساب أن يحرّر له في معنى الإنزال للكتاب مايتلمظ به أذواق ذوي التحقيق من أهل الذكر وأولي الألباب » . وقد ذكر هذه الرسالة في عدّة من رسائله وكتبه ، وعبّر عنها في شرح مقدمة الكشاف بـ « الرسالة التي في معنى الإنزال والتنزيل » .

١١- البائيـة (عربي ، م/١٢٣-١٢٢) ، قال في مقدّمتها (م/١٢٢) : « رأيت بعض من برأ من تكلفات العوائد الرسمية ... يسأل عن وجه تصدر الباء في القرآن الكريم وبيان خصوصيّته المنبئة لما تفرّد به بين الحروف من جهات التقديم ، وكنت متوقّفا في إظهار ماعندي ... حتّى وجدت من المتصوّفة من أتى في ذلك بما يشمئزّ عنه طباع المسترشدين ، من التكلفات الواهية والتمحّلات التي عن أُصول التوجّه خالية ؛ فحثّني قهرمان الوقت ... » . ثم شرع في الرسالة ووجّه الأمر المذكور بإحدى عشر وجه مختلفة كتابيّة وحكميّة وعرفانيّة وحروفيّة وغيرها .

١٢- بزم ورزم ( فارسي ، م/١٦٤-١٦٢) ، مناظرة تمثيليّة بين الجلال والجمال بلسان الأدب والحكمة .

١٣- التحفـة العلائيّة (فارسي ، م/٣٨١-٣٧١) ، كتبـه وأهداه إلى الأمير عـلاء الـدين حاكم جيلان - وقد مضى ذكر ارتباط صائن الدين به - شرح في مقدّمة الرسالة كيفيّة وصوله إلى هذا الأمير وشكر مراحمه ؛ وعنوان الرسالة شرح حديث بيان الإسلام والإيمان وأحكامهما ؛ وكتبها « في غرّة جمادي الأول لسنة إحدى وثلاثين وثمانمائة » . طبع ضمن رسائله (ص١٦٦-١١٩) .

١٤- ترجمة أحاديث (فارسي ، م/٣٣١-٣٣٠) ، رسالة ذكر فيها أحاديثا وردت في شأن أميرالمؤمنين عليه السلام ، ثم أضاف إلى كلّ حديث ماينا سبه من كلماته عليه السلام وشرحه شرحا موجزا ، والرسالة ناقصة الآخر في النسخة كتب في أولها [١] أنّ التتمة في بلد ساري - من بلاد مازندران - . ويمكن استفادة تمايله إلى التشيّع من هذه الرسالة أيضا ، حيث انتخب ضمن الأحاديث ما نص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله بأنّ عليا عليه السلام وصيّه . والنسخة الموجودة لدينا فيها ذكر (١٤) حديثا . ويظهر أنّ ما أورده صاحب الذريعة باسم « شرح نهج البلاغة » تأليف صائن الدين هذه الرسالة .

١٥- تقديم العقل على النفس - ذكر في فهرس مكتبة سپهسالار (٣/٤٨٦) أنّها موجودة ضمن مجموعة (٢٩٣٠) وكتبه صائن الدين إهداء « للدولة السيّدية الرضوية » . أوله بعد البسملة : « الحمد للمبدع الأول ، مفيض كل خير وكمال ... » . راجع أيضا فهرست ميكروفلم الموجودة في المكتبة المركزية لجامعة طهران : ١/٤٧٧ .

١٦- التمهيد في شرح قواعد التوحيد (عربي ، م/٢٢٢-١٨٩) شرح فيه رسالة قواعد التوحيد التي كتبها جدّه في بيان مسائل العرفان النظري . قال في مقدّمة التمهيد : « و أمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبوحامد محمد الأصفهاني - المشتهر بتركه - قدس سره - فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ماذهب إليه المحقّقون ، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه ... فحاولت حين مذاكراتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خلص الإخوان أن أكشف قناع الإيجاز عن وجوه مخدرات تلك العبارة بأوضح بيان ...» . وهذا الكتاب أشهر كتب صائن الدين وبه اشتهر اسمه ، وله شأن في تدوين الحكمة المتعالية ذكرناه . ولم يذكر في هذا الكتاب شيئا من علم الحروف - كما هو المعتاد عنه في سائر كتبه - ولم يشر إليه إلا ما جاء من الإيماءات في مقدمته . وقد طبع مرارا .

١٧- جداول البحر - أشار إليها في المفاحص (م/٧١) : « وقد أُشير إلى تفاصيل ذلك الطريق القويم بأُصولها وشعبها المتفنّنة بأساميها في جداول ذات العدد بالأرقام

---

١) النص : « تتمة در ساريست ، اتمام ياباد » .

السيدية ، التي انشقّت بأصابع إشاراتها الشريفة أقمار الأنوار الختميّة ، وكأني قد جمعت بعضها في الرسالة المسمّاة **بجداول البحر** - وفّقنا الله لإتمامها » . يظهر أنه كان مشتغلا بتأليف الرسالة ولم أعثر على نسختها .

١٨- الحروف (فارسي ، م/١٥٧-١٥٤) ، كتبها بالتماس بعض من أهل المناصب الذين لهم التفات إلى فهم المعارف ، والرسالة في بيان هذا العلم بلسان يعرفه المبتدئون . تم تأليفها « يوم السبت عاشر رمضان المبارك سنة سبع عشر وثمانمائة في بلدة شيراز » .

١٩- حواش على الاصطلاحات (عربي، م/١٨٨-١٨٣) شرح بعض الاصطلاحات العرفانية مرتبة على الترتيب الأبجدي ، ويظهر أنها تعليقات على كتاب لم يسمه ، غير أنه جاء في بعض الفهارس أنها حواش على اصطلاحات القونوي والكاشاني . ولم أتحققه .

٢٠- الخصائص - قال في كتابه المناهج (م/٣٨٣) : « ولما كان العهد في هذا الكتاب أن يقصر الكلام فيه على مسلك المشائين - وعلوم القدماء عالية مقتبسة غالبا من مشكاة حكم الأنبياء سلام الله عليهم - أقتنع بهذا القدر ، وفّقني الله لكشف القناع عنه في كتاب **الخصائص** إن شاء الله تعالى » . ولم أعثر على نسخته .

٢١- سؤال الملوك (فارسي ، م/١٧٨-١٧٢) ، كتب الرسالة لما طلب منه بايسنغر بن شاهرخ أن يكتب موجزا في علم الحروف بلسان يفهمه العموم ، تشتمل هذه الرسالة على مقدّمة في بيان معنى الحرف والدليل على إثبات خواصّه وحقائقه . الوصل الأول في بيان خواص الحروف وكيفيّة الانتفاع بجواهره الكريمة . الوصل الثاني في بيان القسم النظري من علم الحروف وتحقيق كيفيّة ظهور المعارف منها . والخاتمة في بيان أنه كيف يخرج حقائق الأشياء من الحروف . وفي ضمن الخاتمة تمثّل بهذا المثال : (رخ = ٨٠٠) فيفهم من « شاه رخ » - اسم ملك الوقت وأبي بايسنغر - أنه سلطان القرن التاسع .

٢٢- سلم دارالسلام في بيان حِكم أركان الإسلام (فارسي ، م/٣٦٥-٣٦٠) ، بيان قول لا إله إلا الله ، الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحج . ببيانات أدبيّة حكميّة وحرفيّة .

٢٣- شرح البسملة (عربي ، م/٣٥١-٣٣٢) ، أهداه إلى أُلغ بيك بن شاهرخ ، وذلك - كما يظهر من إضافة كلمة الإهداء في هامش الرسالة - بعد الكتابة ولم يؤلف

الرسالة بهذه النيّة . وقد فصّل القول فيه على شرح كلمات البسملة من الوجوه والعلوم المختلفة . و « وقع الفراغ في ثامن عشرين من الشهر المعظّم شعبان ، لسنة تسع وعشرين وثمانمائة » .

٢٤- شرح التجلي الذاتي (عربي ، يوجد آخر الرسالة في م/١٢٠ ، وأولها ساقط من النسخة) ، والرسالة موجودة في مجموعة رقم (١٠٣٣) بالمكتبة المركزية لجامعة طهران ، ومجموعة (٢٩٣٠) مكتبة مدرسة سبهسالار . شرح فيها كلام عن ابن هود المغربي ، ولذلك جاء في بعض الفهارس باسم شرح قول الشيخ ابن هود .

٢٥- شرح الحديث « إن لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس » و « أنزل القرآن على سبعة أحرف » (فارسي ، غير موجود في م ) ، طبع ضمن رسائله (٢٩١-٢٨٧) ، كتبه جوابا عمن سأله عن معنى هذا الحديث في هراة ، والرسالة مختصرة وأشار فيها من تأليفاته إلى الرسالة الإنزالية .

٢٦- شرح حديث العماء ( فارسي ، م/١١٩) ، شرح للحديث المعروف النبوي لما سئل ﷺ : « أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق » ؟ قال ﷺ : « كان في عماء ، مافوقه هواء وما تحته هواء » . والشرح موجز يقع في صفحة واحدة . طبع ضمن رسائله (ص٢٨٦-٢٨٣) .

٢٧- شرح حديث « فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ » (عربي ، م/١٢١) ، ننقل نصه فإنّه موجز لايخل بالمقصود :

« هو الملهم للصواب . عن جابر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « أمّا بعد فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هدى محمد وشرّ الأُمور محدَثاتها ، وكلّ بدعة ضلالة » - رواه مسلم - من هداه الله تعالى للتدبّر في هذه الجمل الأربع - التي هي الفصل - وقف من العلوم المحتاج إليها على ما تترتّب عليه ترتّب الفرع على الأصل ؛ فإنّها معرِبة في الأُولى منها عن منبع الحياة الأبديّة والكمالات السرمديّة ، وفي الثانية منها عن طريقها الموصلة إليها ، وفي الثالثة منها عن مهبط الهلاكة ومهواة الشقاوة ، وفي الرابعة منها عن طريقه المفضية إليه . وبيّنٌ أنّه لامقصد للبيب المتيقّظ وراء هذه الأربع . أما

الأولى والثانيـة فللتحقّق بها والذهاب إليها ، وأما الثالثة والرابعة فللوقوف عليها والاجتناب عنها ؛ فقد اشتملت الجمل على هذه المقاصد الأربع الكليّة ، مع دقائق جليلة ومنبّهات شريفة إنما يفهم ذلك من له الوقوف على قوانين رموز الكمّل ، ومواقع تخاطبهم وإشاراتهم ؛ وذلك كما في طيّ لفظي الخير والشرّ ، والحديث والمحدَث ، والهدى والضلال - إلى غير ذلك - وفّقنا الله تعالى للاشتغال بهذه الكلمات النبويّة عما لاطائل تحته من فنون المصطلحات الجعليّة والعلوم المدوّنة الوضعيّة ؛

فدع كلّ قول غير هذا ، فإنّه * هو الصائغ الأصليّ والسائر الصدى . تمّ

نمق هذه الأسطر لأمر صاحبه ، صاعدا على مراقي الكمالات الحقيقيّة والمراتب العليّة الأبديّة ، وتذكرة بجنابه ليذكرني في صالح دعائه ، أقل الفقراء علي بن محمد بن محمد تركه ، حامدا لله ومصليا على محمد » .

وكتب الناسخ في الهامش ما ترجمته : « صورة الخط الشريف التي كتبه على مجموعة مولانا ركن الدين صاعد الكرماني[1] والسلام » .

٢٨- شرح خطبة الكشّاف (عربي ، م/٢٢٤-٢٢٣) ، شرح فيه خطبة تفسير الكشّاف للزمخشري قائلا : « أردت أن أُبيّن شيئا من مستودعات خطبته اللطيفة أولا لئلا يقف الطالب في أمثالها عند ماوصل إليه الغابرون ، فيتدبّر فيه ولايعتكف على اقتفاء آثار الآباء ، فيحرم عما فاض الكريم المنان في كل زمان وناله الفائزون فيه ، فيكمل به ؛ ثم أُشير ثانيا إلى دفع ماعوّل عليه في طريقه التي عليها الذهاب ، ليكون للمتيقّظ كالأنموذج في باقي الكتاب وغيره من المعلقات التي لكل أحد في سائر الفصول والأبواب ...» . والغرض فيه الرد على الأشاعرة والمعتزلة في مسئلة كون كلام الله قديما ، ووجّه قول السلف «من أنّ مابين الدفتين كلام الله القديم ، فإنّ ذلك الكلام من حيث وجود الحروف الذي لها في نفسها ، لامن حيث ظهورها الذي بحسب المشاعر والمدارك » .

---

١) لعله ركن الدين صاعد الذي بنى المدرسة الصاعدية في يزد سنة (٧٦٢) ، وكان متولي منصب الوزارة في حكومة آل مظفر . راجع جامع مفيدي : ١٥٤/١ .

وأحال مسئلة النزول والإنزال في هذه الرسالة إلى الرسالة الإنزالية .

٢٩- شرح عشرة أبيات لمحيي الدين [رساله در معنى ده بيت شيخ محيي الدين بن عربي] (فارسي ، م/٢٢٥-٢٢٤) ، كتب الرسالة بالتماس أحد من الأعزاء وشرح فيها عشرة أبيات لابن عربي[1] أولها :

إنّ الوجود لحرف أنت معناه * وليس لي أمل في الكون إلا هو

ذكر فيها كتابه تمهيد القواعد . طبع ضمن رسائله (ص٣٠٦-٢٩٧) .

٣٠- شرح فصوص الحكم - وهو هذا الكتاب . وقد ذكره المؤلف في المفاحص و مقدمة شرحيه لنظم الدر - الفارسيّة والعربيّة - ورسالة الحروف (م/١٥٥) .

٣١- شرح گلشن راز (فارسي ، غير موجود في م)، كتبه وأهداه إلى السلطان محمد[2] طبع أخيرا في طهران سنة ١٣٧٥ هـ . ش .

٣٢- شرح نظم الدر (فارسي ، م/١-٥١) شرح التائية الكبرى لابن الفارض ، ألّفه في رابع عشر من ذي الحجة لسنة ستّ وثمانمائة ، وهذا الشرح مؤلّف قبل الشرح العربي الآتي ذكره ، وقدأشار في مقدمته إلى شرح فصوص الحكم .

٣٣- شرح نظم الدر (عربي ، م/ مكتوب على هامش الشرح السابق الفارسي ) ، قال في مقدمته : « وقد كنت علّقت عليها من قبل ما تبيّن ضبطها وتحقّق كيفيّة نضدها وربطها ... ولكن لتراطنها (كذا) بالفارسيّة ما انضبظ به كلّ الضبط وما انبسط على صحائف الإظهار وجوه بنات تلك الأبيات فضل بسط ، والآن قد خطر لي أن أُبيّن كيفيّة انتظامها بالعربيّة ... » و جاء في آخرها : « نجز تعليق هذه الإشارات المرموزة على ما احتمله الزمان والقوّة في شهور سنة (٨١٤) حامدا لله ومصليّا على نبيّه محمد وآله الطيّبين الطاهرين » . أشار في مقدمته إلى شرح فصوص الحكم .

---

١) ذكرها في الفتوحات المكية : الباب الثامن والسبعون ومائة ، ٣٢١/٢-٣٢٠ .
٢) يظهر إنه پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور حاكم شيراز الذي أُشير إليه .

٣٤- شق القمر وبيان الساعة (فارسي ، م/١٦١-١٦٠) ، رسالة - أو رسالتان - شرح فيها شق القمر والساعة للطبقات السبعة المختلفة من الناس بطنا بعد بطن . طبع ضمن رسائله (ص١١٧-١٠١) .

٣٥- ضوء اللمعات أو شرح اللمعات (فارسي ، م/١٥٢-١٤٨) ، شرح رسالة اللمعات لفخرالدين العراقي[1] ، شرح ٢٨ لمعة من الكتاب ، وفرغ منه سنة (٨١٥) وذكر فيه من تأليفاته شرح فصوص الحكم . طبع ضمن رسائله (ص٣٨-١) .

٣٦- المبدء والمعاد (فارسي ، م/٣٧٠-٣٦٦) ، شرح فيه المسألة على درجات مختلفة كما هو دأبه في أكثر مكتوباته . كتبه بطلب من رضي الدين علي ، ويظهر من تأريخ التأليف أنّه كان من أمراء مازندران ، والظن الغالب أنه من السادات المرعشيّة ؛ وقد فرغ منه « في أوائل صفر ختم بالخير والظفر لسنة اثنين وثلاثين وثمانمائة في منزل جالو ... » ، وشكر في مقدمة الرسالة عناية المشار إليه وإكرامه .

٣٧- المحمديّة (عربي ، م/١٤٤-١٣٩) ، شرح في الرسالة وجوه الحِكم الموجودة في هذا الاسم الشريف على سياق علم الحروف . أشار إليها في المفاحص (م/٦٩) .

٣٨- مدارج أفهام الأفواج في تفسير آية ثمانية أفواج (فارسي ، م/٣٥٩-٣٥٢) ، طبع في مجلة كيهان انديشه ، رقم التسلسل ١٧ و١٨ ، سنة ١٣٥٧ هـ ش ، قم . رتّب في مقالتين شرح في الأُولى الآية بلسان أهل الظاهر ، وفي الثانية بلسان أهل الباطن ، والرسالة مكتوبة بطلب الأمير السيد مرتضى من السادات المرعشيّة [2] وكتبها « بشاطئ بحر الخزر في حومة مازندران ... في سادس ذي قعدة الحرام لسنة إحدى وثلاثين و ثمانمائة » شرح فيها وصوله إلى الأمير المذكور بعد ما أصابه من النوائب وشكر اعتناء الأمير به وإكرامه له .

---

١) فخرالدين إبراهيم المشتهر بالعراقي صاحب الديوان المعروف ، صحب الشيخ بهاءالدين زكريا وصدرالدين القونوي . راجع نفحات الانس : ٦٠٢-٥٩٩ . مقدمة ديوانه .

٢) السيد مرتضى بن السيد علي بن السيد كمال الدين بن السيد قوام الدين المتوفى (٨٣٧) . تولى حكومة ساري سنة (٨٢٠-٨٣٧) - حبيب السير : ٣/٣٤٩-٣٥٠ .

٣٩- معنى علم الصرف (فارسي ، م/١٢٨)، رسالة صغيرة قدر صفحة من النسخة شرح فيها اصطلاحات علم الصرف بالتأويل العرفاني الحروفي . طبع ضمن رسائله (ص٢٨٢- ٢٧٧) .

٤٠- معنى القابلية (فارسي) ، طبع ضمن رسائله (ص٢٧٥-٢٦٩) .

٤١- معنى مهر النبوة (عربي ، م/١٨٨) ، رسالة صغيرة مثل السابقة في شرح مهر النبوة ، ذكر فيها من كتبه كتاب الإصباح .

٤٢- المفاحص (عربي ، م/١١٨-٥٢) ، كتاب كبير في علم العدد وكيفيّة استفادة الحقائق منه ؛ شرح فيه مراتب العدد وكيفيّة تطبيقها على مراتب الوجود ، ووضع دوائر لشرح بعض الكلمات القرآنية مثل الدائرة الطهوية - لكلمة طه - والدائرة الياسينية وغيرها . كتب أول النسخة وآخرها بخط يده ، كما أنّه توجد في موارد مختلفة من النسخة أيضا إضافات أو تصحيحات بخط المؤلف ؛ ذكر فيه (م/٥٣) استاذيه وعبّر عنهما بالشيخين الخضمين[١] ، وذكر فيه صديقه شرف الدين علي اليزدي (م/٥٢) « أخي في الله » . كما أشار إلى أنه راجع الكتاب ثانيا مع أخيه وشرف الدين علي المذكور في سنة (٨٢٨) وأضاف فيه إضافات وتعليقات . وقد أشار صائن الدين إلى كتابه هذا في عدة من تأليفاته مثل شرح الفصوص (م/٧٠) ورسالة أنجام والاعتقاديّة وغيرها .

٤٣- المكاتيب : كان صائن الدين مرجعا علميا ومتوليا لمنصب القضاء الرسمي ، ولذلك كانت له مكاتبات عديدة مع العلماء والأمراء وغيرهم ، ولهذه المكاتيب شأن كبير في تسليط الإضواء على سيرته ومكانته الاجتماعية والعلمية ؛ ويوجد قسم من هذه المكاتيب المختلفة ضمن المجموعات التي تحتوي على رسائله ؛ فمما عثرت عليه في مجموعة (م) :

ألف - مكتوب إلى أخيه من أصفهان عند ما كان عازما إلى الحجاز يخبره بالأمر (م/١٥٩) .

---

١) من الواضح أن أحدهما السيد حسين الأخلاطي - كما مرّ ذكره - وأما الثاني منهما فلم يتبيّن ، ولعله يشير إلى أخيه الذى كان أكبر منه وتعلم عنده في أوائل عمره .

ب - مكتوب إلى بايسنغر (م/١٣٨)- كتبه في هراة ، وذكر فيه أنّه طلب تشرّف الحضور في مجلس الأمير مرّتين ولم يتمكن من ذلك .

ج - مكتوب إلى بايسنغر أيضا (م/١٧١) جواب عن مكتوب -كما يظهر- كتبه إليه بايسنغر ، و أنّه اعترض على مطالب كتبها صائن الدين في بعض رسائله ، وأجاب صائن الدين ، بأنّ المسائل إذ لم يشر إليها بعينها فلايمكن الجواب صريحا ، وفي الجملة هذه المطالب لكونها دقيقة علميّة اختصاصيّة لايتمكّن العموم من فهمها بشكل صحيح .

د - مكتوب إلى الخواجة تاج الدين حسن العطار[1] (م/٥١) ، طلب فيه الإرشادات السلوكية من المخاطب والتماس الدعاء في مظانّه .

هـ - مكتوب إلى الخواجة ظهير الدين (م/١٨٨) ذكر صائن الدين فيه أن ابنه -أفضل - توطن عند الخواجة ووصاه بحسن النظر فيه والالتفات إليه وإلى سائر من كان في بلده من أقاربه . وسلم في المكتوب على علاء الدين حسن وقوام الدولة مسعود اللذان يظهر أنهما من عمال ظهير الدين المذكور .

و - مكتوب إلى علاء الدين الجيلاني (م/١٢١) مضى ذكر علاء الدين واتّصال صائن الدين به ، ومضمون الكتاب شكر إنعامه وإكرامه له .

ز - مكتوب إلى علاء الدين المذكور أيضا (م/١٢١) يعزّيه لفوت البهادر[2] .

ح - مكتوب إلى فيروز شاه[3] لما جاء إلى ضبط العراق (م/٥١) يهنئ وصوله

---

١) يظهر أن المخاطب كان من شيوخ الزمان وأرباب الإرشاد . وجاء في حبيب السير (٦٠٢/٣) (حوادث سنة ٨٢١) إن الأمير سيورغتمش بن شاهرخ ذهب مع عسكره بأمر من أبيه إلى بدخشان ، وكان الوالي على هذه النواحي ابن الشاه بهاءالدين ، فأرسل جناب الخواجة تاج الدين حسن العطار إلى حضرة الأميرالعالي وأظهر الانقياد وقبول الخراج ، فقبل الأمير شفاعة الخواجة حسن بحسن القبول وعفى عن جرائم حاكم بدخشان .

ذكر الجامي ترجمته في نفحات الأنس (٤٠١-٤٠٢) ووفاته في سنة (٨٢٦)، دفن في صغانيان .

٢) البهادر ليس علما لشخص في الأغلب ، وإنما هو وصف بمعنى البطل. ولعل المراد ابن المخاطب .

٣) يظهر أنه فيروز شاه بن أرغون الذي كان عماد أمراء شاهرخ بن تيمور ومكان الوزير المختار عنده وتوفى سنة (٨٤٨) في هراة . راجع حبيب السير : ٦٣٣/٣ .

إلى صوبه ويظهر أنّه عزم على الاستقبال ولم يوفّق وسيصل إلى الخدمة أينما تقرّر موكب الأمير .

ط - مكتوب إلى فيروزشاه أيضا (م/١٥٩) يظهر أنّه كتبه بعد ما خلص من نكبات الحبس والمصادرة ، يسئله إصدار الأمر بإرجاع ما أُخذ منه أيّام الحبس والجلاء حتي يستعين به على تأدية الديون ومخارج العيال . طبع ضمن رسائله (ص٢٩٦-٢٩٣) .

ي - مكتوب إلى محمد ابن الخواجة الشيخ كججي (م/١٢١) ، يظهر من المكتوب أن الخواجة [١]- المذكور - من معاريف العلماء في لاهيجان ، وأنّ الحامل للكتاب شخص اسمه حسن من العلماء ، ومضمون الكتاب الشكر من إكرام المخاطب عند ما نزل به صائن الدين .

يا - مكتوب إلى الأمير السيد كاركيا [٢] (م/٥١) يهنّئه لفتح حصل له .

يب - مكتوب إلى السيد ناصر كيا[٣] (م/٥١) فيه تهنئة الفتح أيضا .

يج - وهناك مكتوب (م/١٤٧) كتبه صائن الدين عن لسان شخص آخر اسمه السيد نعمة الله ، كتبه إلى اسكندر ميرزا .

٤٤- المناظرات الخمس (فارسي ، غير موجود في م) ، ذكره صائن الدين في موارد من كتبه (شرح الفصوص : ٧٤١-٨٥٦) ؛ ولكن ذُكرت هذه الرسالة في الفهارس باسم « گلشن »[٤] أيضا ، كما أنّه طبع أخيرا باسم رسالة العقل والعشق [٥].

---

١) ذكر في مجمل (ص٢٤٦ ، سنة ٨٢٤) مجيء الخواجة سيدي أحمد بن الخواجة الشيخ كججي وإخوانه إلى شاهرخ في قراباغ .

٢) يظهر أنه السيد محمود كاركيا الذي كان حاكما في نواحي جيلان حوالي سنة (٨٢٠) ، راجع حبيب السير : ٣/٣٤٩ .

٣) لعله الذي ذكر صاحب حبيب السير (٣/٣٥١) ، أنه كان حاكم تنكابن حوالي سنة (٣١٤) .

٤) كذا ذكر في فهرس مخطوطات مكتبة ملك مجموعة رقم ٢٥٤٩ . والمكتبة المركزية لجامعة طهران: مجموعة رقم ٥٨٥٨ .

٥) عقل وعشق ، نشر ميراث مكتوب ، طهران ١٣٧٥ هـ ش .

٤٥- المناهج (عربي ، م/٤٠٣-٣٨٢) ، كتاب في المنطق كتبه لابنه محمد ؛ في أربعة مناهج ، فرغ منه في « العاشر من رجب المرجب عمت ميامنه لسنة ثلاث وثلاثين و ثمانمائة بمقام نطنز » .

٤٦- نفثة المصدور الأولى (فارسي ، م/١٨٣-١٧٩) ، كتبه لشاهرخ بن تيمور ، وتكلم عن سيرته ومذهبه ودافع عنه ونفى التهم التي وجّهها إليه الواشون ، وطبع ضمن رسائله (ص١٩٤-١٦٧) . وكان ذلك قبل حبسه ومصادرة أمواله وإجلائه .

٤٧- نفثة المصدور الثانية (فارسي ، م/٢٢٩-٢٢٦) كتبه إلى بايسنغر بن شاهرخ ، وذلك بعد ما أصابته نكبات الحبس والجلاء . طبع ضمن رسائله : (ص٢١٧-١٩٥) . وهذه الرسالة وسابقتها هما المرجعان الأصليان في معرفة سيرة صائن الدين وزمانه .

٤٨- النقطة (فارسي ، م/١٢٥-١٢٤) ، فيها شرح الرواية المرسلة : « أنا النقطة تحت الباء » ؛ وشرَحها بوجوه عرفانية حروفية لما التمس منه بعض الأعزّاء - على حد تعبيره في صدر الرسالة - [١].

* * *

١) ذكر ضمن تأليفات صائن الدين (مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ١١٩) سهوا « رسالة معما » وأنها موجودة في نسخة (م) ، والرسالة المشار إليها (م/٣٧٤) خطبة كتاب « حلل مطرز » من تأليفات شرف الدين علي اليزدي كما صرح المستنسخ بذلك في الورقة (م/٣٧٣) أنه أراد كتابة هذه الرسالة ومنعه شرف الدين قائلا بأن هذه المجموعة مختصة لتأليفات الحضرة الصائنية ولا ينبغي أن يكتب فيها شيئا غيره . وذكرأيضا من تأليفات صائن الدين (نفس المصدر : ١٢٦) : مخزن الغرائب ، نقلا عن مجموعة فهرست بادليان ، رقم ١٢٩٨ . ولم أتحققه .كما ذكر أيضا ضمن مكتوبات صائن الدين (نفس المصدر :١٣٢) :« مكتوب عرفاني حروفي غير معلوم المخاطب » والمكتوب هذه للسيد حسين الأخلاطي وليس لصائن الدين .

والجدير بالذكر أن اطلاعي على وجود نسخة (م) من شرح الفصوص كان من قراءة هذه المقالة ، وصار ذلك باعثا للإقدام بتحقيق الكتاب ؛ وبذلك أقدم جزيل الشكر لكاتبه المحقق الدكتور السيد علي الموسوي البهبهاني - وفقه الله لمرضاته .

## شرح فصوص الحكم :

كما ذكرنا فإنّ كتاب فصوص الحكم من الكتب التي فاز بعناية كثيرة من مخالفيه وموافقيه ، فقدكتبت عشرات الكتب حول هذا الكتاب شرحا وتلخيصا وردّا ودفاعا ؛ غير أنّ لشرح صائن الدين سمة خاصّة امتاز بها بين الشروح الأُخر ، وهي التي أشار إليها الشارح في مقدمته[١] :

« ثمّ لمّا وفّقني الله تعالى للتطلّع والاستكشاف ممّا فيه من كوامن الكنوز وخزائن الرموز صادفتُه - على ما عُلّق عليه من الشروح والحواشي - أُنُفا لم تُرتَع وبِكرا لم تُفترَع ؛ فحرّضَني قَهرمانُ الزمان و ما عليه في هذه الأوان أن أكشفَ القناعَ عن مخدّرات إشاراته ، وأُبيّن حقائقَ ذوقياته ، ودقائق مكاشفاته بما سمح الوقت بإملائه ، وأخذ الزمان في منحه وإعطائه ؛ من القواعد العدديّة والحِكم الحرفيّة ، التي هي - عند أهلها وأرباب عقدها وحلّها - كالحجج القاطعة لإدراك تلك الذوقيات وإثباتها ، والبراهين الساطعة لتيقّنها واستنباطها ، مترشّحا من ذوارف عوارف **الختمي الأكملي السيّدي** ، ومقتبسا من مشكاة نوره الأتمّ ، سلام الله على آبائه الكرام ، وعليه وعلى أصحابه أجمعين » .

ثم بعد إيراد مقدمات حول الاستفادة من علم الحروف في استكشاف المعاني قال[٢]:

« فاقتصرنا في هذا الكتاب على تلويحات منها ظاهرة ، وتلميحات غير خفيّة عن أنظار المتفطّنين باهرة ؛ تقريبا لأذهانهم ، وتحريصا لهم على التوجه نحوذلك المسلك القويم ، والتعرّض بجوامع القوى والمشاعرلاستنشاق نفحات ذلك النوع من التعليم والتفهيم ؛ مما سمح الزمان بإفاضته ولاح على صفحات الدهر آياتُ ظهوره و إشاعته .

---

١) ص ٥ .
٢) ص ٣٣-٣٤ .

ولعمري - إنّ **الباعث الأوّل لتحريرهذا الكتاب** في صورة الشرح و تعليقه على هذا المتن ، إنّما هو هذا ؛ إذ رأيتُ أعنّة نيّات أرباب التفطّن من الطلبة منعطفة عليه ، متشوّقين نحو استكشاف حقائقه ، معرّجين عليها ، علما منهم أنّها غاية المرام ، وأنّها القدح المعلى من أقاديح هذه السهام ؛ ذاهلا عمّا أثمرت رياض أطوار أدوار الزمان وجنانها من طرائف بدائع الأزهار ، ولطائف يوانع الأثمار » .

وكما قلنا فقد كتب قبل هذا الشرح عدة شروح على الفصوص كانت مشهورة في زمانه ومن أشهرها شرح مؤيّد الدين الجندي وعبد الرزاق الكاشاني وشرف الدين القيصري ؛ ولم يكن غرض الشارح بأكثرما في هذه الشروح إلا في المسئلة التي أشار إليها ، والشروح المذكورة كانت مورد مراجعته حين الكتابة ويختلف معهم في موارد عديدة في تفسير المتن ويعترض عليهم - وقد أشرنا إلى المهمّ منها خلال التعليقات - ويمكن الوصول إليها بسهولة بالمراجعة إلى فهرس الأعلام .

والشارح في تصنيفاته يتذكّر دائما أنّه ليس بصدد نقل أقوال الماضين ، أو نسخ مزبوراتهم - كما هو شأن كثير من المؤلفين - ويعتذر إذا اتّفق شيئا من ذلك نادرا [١]:« و إني إنما ذكرت هذه الكلمات ونقلت هذه الإشارات على أني بمعزل عن حكايات الزبر السالفة وتسطير أساطيرها الماضية » .

ثم إنّه أصرح وأقل تقيّة من غيره - من شارحي الفصوص - عند ما يصل الكلام إلى مواضع الافتراق والنقاش ؛ فترى سعي الكاشاني والقيصري في أمثال تلك الموارد إلى توجيه المسألة بصورة يسكّن ثورة المخالفين ، ولكن صائن الدين يمشي على سياق الماتن بصورة صريحة واضحة ، مثال ذلك مسئلة خلود الكفار في جهنّم مع انقطاع العذاب عنهم ، فقد وجّهه الكاشاني وبتبعه القيصري بصورة تكون أقلّ استيحاشا للمخالفين ، واعترض عليه صائن الدين قائلا [٢]:« وما قيل هاهنا -« إنّه بحسب ما يؤول إليه الأمر ،

---

١) ص ٣٨٨ .

٢) ص ٣٩٦-٣٩٧ . راجع أيضا ص ٤٥٩ .

فإنّ أهل النار إذا دخلوها وتسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم ملكهم الجزع والاضطراب ، فيكفّر بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، متخاصمين متقاولين - كما نطق به كلام الله في مواضع - وقد ﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [٢٩/١٨] وطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب - كما حكى الله عنهم بقولهم : ﴿ يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٧٧/٤٣] ، أوأن يرجعوا إلى الدنيا - فلم يجابوا إلى طلباتهم ، بل أُخبروا بقوله : ﴿ لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لاَ هُمْ يُنْظَرُونَ ﴾ [٨٨/٣] ، وخوطبوا بمثل قوله : ﴿ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴾ [٧٧/٤٣] ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا وَ لاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ [١٠٨/٢٣] ؛ فلمّا يئسوا ووطّنوا أنفسهم على العذاب والمكث على مرّ السنين والأحقاب ، فعند ذلك رفع العذاب عن بواطنهم » - فكلام من ليس له ذائقة إدراك الحقائق كما هي ، فإنّ ذلك التكفير و الاضطراب والملاعنة والمخاطبة كلّها موائد استلذاذهم الخاصّة ، التي ليس لأحد أن يحوم حولها ، أو يروم نيلها » .

وهناك مطالب أشار إليها الشارح أوالماتن إشارة سريعة ، ولكنها صارت بعد بعناية صدر المتألهين وبسطه والبرهنة عليها من أسس الحكمة المتعالية :

منها مسألة **أصالة الوجود** واعتباريّة الماهيّة ، قال في الفص الآدمي[١] : « وفي هذه العبارة إشارة إلى أنّ تلك الكليات وسائر الماهيّات العقليّة إنّما هي أحوال وعوارض لباطن الوجود ، لازمة له ، غير زائلة عنه - على عكس ما عليه جمهور [الف٢٤٤] أهل النظر - و قد حقّق أصل هذه المسئلة إمامي وجدّي - خاتم التحقيق في هذا الطور - في « **الحكمة المتقنة** » وغيرها من الكتب ، من أراد ذلك فليطالع ثمّة » .

ومنها **وحدة الوجود** ، فقد جاء في الفص الإسماعيلي[٢]: « (فما ثمّ) أي في الحضرات الإلهيّة والكيانيّة (مثلٌ ، فما في الوجود مثلٌ ،فما في الوجود ضدّ ) سواء كان ذلك الضدّية على طريق المماثلة أو على سبيل المنافات والمباينة ، فإنّك قدعرفت أنّ غاية

١) ص ١٢٣ . راجع تمهيد القواعد : ٣٢-٣٣ .
٢) ص ٣٩٠ .

البُعد والمباينة إنّماتنتهي إلى المقاربة وعدم الامتياز ، بناء على الأصل الممهّد من تمام كلّ شيء في مقابله ؛ ( فإنّ الوجود حقيقة واحدة ) على ما مرّ غير مرّة - عقلا وبرهانا ، ذوقا وعيانا - ( والشيء لا يضادّ نفسَه ) » .

ومنها سريان الحركة التي بيّنها صدر المتألهين بعنوان الحركة الجوهريّة ، قال في الفصّ النوحي[1]: « ثمّ إنّ الإقامة ممالا يمكن في الوجود لأنّه حركة وسير كما قال تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٥/٥٠] وقال:﴿ كُلَّ يَومٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾[٢٩/٥٥] » .

## منهج التحقيق :

لم أعثر على نسخ من هذا الكتاب في إيران[2] غير نسختين هما :

١- نسخة (م) ، وهي ضمن مجموعة ثمينة في مكتبة المجلس الشورى الإسلامي بطهران ( رقم ٨٥٠٣) ؛ تحتوي على أكثر رسائل صائن الدين ابن تركه ؛ وقد استنسخت - غير قسم قليل منها - في حياة الشارح ، وعرضت عليه ، وله بخط يده عليها تعليقات وتصحيحات .

وشرح الفصوص فيها يقع في الورقة (٢٣٢-٣٢٩) .

و في آخر الشرح : « ونجز التعليقات عليه في يوم الجمعة عشرين من الصفر ، ختم بالخير والظفر ، لسنة أربع عشر وثمانمائة ، حامدا لله ومصليا على الخاتم ؛ والسلام » .

وكتب على الهامش : « والمراجعة لتصحيحه وتنقيحه في يوم الجمعة ١٩ ذي حجة ٨١٧ بمحروسة فارس . ثم اتّفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمّد المازيار ، بسماع الأخ

---

١) ص ٢٦٨ .

٢) ذكر عثمان يحيى (المقدمات من كتاب نص النصوص : المقدمة ٢٢) أن نسخة الأصل من الكتاب موجودة في تركيا ، مكتبة حالت أفندي ، ١/٢٦٥-٢٢٣ . ولكن لم نتمكن من الاستفادة منها ، على أن النسخة التي بين يدينا أغنانا عنها .

الأعزّ مولانا شرف الدين علي ، متعني الله بطول بقائهما ، قراءة بحث وإيقان ، في سلخ رجب المرجب ، سنة عشرين وثمانمائة بمقام هراة ، صا ہا الله وإيّانا من الآفات ، حامدا لله ومصلّيا على نبيّه محمد عليه الصلوة والسلام »

« وقد نجز الكتابة يوم الأحد ٣ من ربيع الأول لسنة ٨٣١ والسلام » .

وكتب تحته صائن الدين الشارح بخط يده : « قوبل بمحضر مني بقراءة الكاتب وفّقه الله لسائر السعادات ظهيرا ولأهل الكمال عونا ونصيرا . حرّره أقلّ الفقراء عليّ بن محمد بن محمد تركه بيمينه ، في أواخر صفر ، ختم بالخير والظفر ، لسنة اثنين وثلثين فثمانمائة بمنزل جالو من طبرستان . . .[1] حامدا لله ومصليا على محمد » .

وكُتب - بخط آخر - فوق « أواخر صفر » : « وهو يوم الجمعة ٢٥ منه » .

فالكتاب فرغ منه المؤلف في (٨١٤) وراجعه في (٨١٧) في فارس ، واتّفق قراءته (٨٢٠) في هراة ، وكتب الكاتب النسخة في (٨٣١) - في شيراز[2]، وعرضها على الشارح وقابلها على الأصل قراءة عليه في سنة بعدها (٨٣٢) بمنزل جالو في طبرستان .

وذلك يؤكّد أهمّية هذه النسخة من الكتاب وأنها بمثابة نسخة الأصل .

وفي هامش النسخة تصحيحات أُضيفت عند المقابلة معلما بعلامة « صح » ، و حواش بخط النسخ قسم منها تعليقات كتب في آخرها « هـ » ولم يتبيّن المحشي . وقسم منها محاسبة التلويحات المذكورة في المتن ، وأغلب الظنّ أنّ هذا القسم من المؤلف . وقد أتينا بكلي القسمين في ذيل الصفحات . وتوجد حواش بخط النستعليق فيه معنى بعض

---

١) هنا ثلاث كلمات لم نتمكن من قرائتها .

٢) لم ينص على هذا في آخر شرح الفصوص ، ولكن يعلم ذلك مما كتب في آخر رسالة مهر النبوة - في هذه المجموعة - أنها استنسخها في ٤ جمادي ٨٣١ في شيراز ، ورسالة شرح البسملة في ٣٠ جمادي ٨٣١ في شيراز ، فيظهر أن الكاتب كان في شيراز في هذه الأوان ، وأنه كان من خواص الشارح وسمع بحضوره في طبرستان ، فسافر إليه ولاقاه في أوائل سنة ٨٣٢ في منزل جالو ، فقابل بمحضر الشارح شرح الفصوص ٢٥ صفر من هذه السنة ، وأخذ من الشارح نسخة رسالة المدارج والمبدء والمعاد وسلم دار السلام - وقد كتبها الشارح في هذه الأوان - فذهب المستنسخ بها إلى أبرقوة واستنسخها هناك في أواخر هذه السنة - شعبان ورمضان - .

اللغات الواردة في الكتاب ، نقلا عن القاموس أوالصحاح ولم نكـن ملتزما بنقل تلك الحواشي كله .

على أنّ المجموعة كانت عند الحكيم الإلهي المحقق المولى علي بن جمشيد النوري - رحمه الله - فكتب على هوامشها تعليقات بخط يده ، مما زاد في أهميّة هذه المجموعة ونفاستها . ويوجد نقش خاتمه « عبده نوري » في مواضع متعددة من النسخة .

وجعلته أصلا في التحقيق ، فالمتن مطابق لهذه النسخة في جميع الكتاب ، إلا في موارد قليلة جدا ، إذ سقط منها كلمة أو كتبت سهوا واضحا ، فاستعنت بالنسخة الآتي ذكرها أو بالمتن المحقق من الفصوص الذي حققها الدكتور أبو العلا العفيفي ، وقد أشرت إلى هذه الموارد القليلة في الهامش لو اتفق .

٢- نسخة (د) وهي النسخة رقم (١٢٩٤) في المكتبة المركزية بجامعة طهران ، من الكتب التي أهداها المغفور له السيد محمد مشكاة إلى المكتبـة ، قياسها (١٣ في ٢٢ س) والسطور (٨ في ١٥ س) في كل صفحة (١٩) سطرا . عدد أوراقها (٢٦٢) . مكتوبة بالنسخ إلى أواخرالفص الزكرياوي (الورقة ١٢٧)، ومن هنا إلى آخر الكتاب بالنستعليق . كتب العناوين بالشنجرف ، ووضع فوق المتن خط أحمر . وكتب على هامشها منتخب من شروح الكاشاني والقيصري والجامي ، وعلّم بعلامة (ق) و(ي) و (مي) .

نسخة جيّدة الخط قليلة الأغلاط والسقطات ، غير أنّه سقط من أوراقها ما بين أواسط الفص اليوسفي إلى أواسط الفصّ السليماني (بين الورقة ١٠٣ ب و ١٠٤ ألف) .

جاء في آخرها : « وقد نجز الكتابة في ٢٠ من جمادي الأول لسنة ٨٣٩ » .

وفي الورقة الأولى ختم طغرائي فيه : « السيد محمود المرشد الحسيني الرزنجي ». وعلى ظهر الورقة تملك وختم « ابن شيخعلي الشريف اللاهجي قطب الدين المحمد » . وكذا كتابة وقف الكتاب من محمود باشا ولد المرحوم عبد الرحمان باشا ١٢٤٣ « على عامّة أمة رسول الله ﷺ » . وفي الورقة الثانية أسماء الأنبياء بالترتيب الذي في الفصوص ثم دعاء وختم « يا حيّ يا قيوم » .

(٣)

## المحشّي :

المولى عليّ بن المولى جمشيد النوري ؛ قال صاحب الروضات[١] : « كان رحمه الله من الحكماء المتديّنين والعلماء المتشرّعين ، معروفا بالحكمة الإلهيّة الحقّة في زمانه ، مقدّما في المراتب الحكميّة على جميع أمثاله وأقرانه ، جيّد الاجتهاد مواظبا للسنن والآداب المأثورة ، مراعيا للاحتياط الشديد في أُموري المعاني والصورة ، قرأ طرفا من العلوم الرسميّة في أوائل أمره على بعض أفاضل مازندران وقزوين ، ثم انتقل إلى أصفهان وتلمّذ بها في فنون الحكمة والكلام عند مولانا الآقا محمد البيد آبادي ، وسيّدنا الميرزا أبي القاسم المدرّس الأصفهاني ، وكثير من حكماء ذلك الزمان والعلماء والأعيان ... وتوفّى قدّس سرّه في رجب سنة ستّ وأربعين ومأتين بعد الألف ببلدة أصفهان ... ثم حمل نعشه الشريف إلى النجف الأشرف الأنور فدفن في عتبة الباب الطوسى من الحرم المطهّر تحت موضع نعال الزوّار بمقتضى وصيّة نفسه رحمه الله ... » .

وله - قدس سره - تلامذة كثيرون، أعرفهما الحكيم الإلهي المولى هادي السبزواري صاحب منظومة غرر الفرائد وشرحها ، وشرح الأسماء الحسنى ، وشرح دعاء الصباح ، والنبراس ، وشرح المثنوي - وغيرها .

ومن تلامذته أيضا الميرزا أبوالقاسم راز ، والمولى محمد إسماعيل الأصفهاني المعروف

---

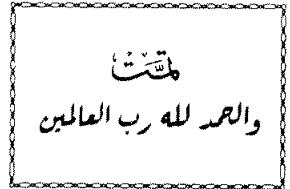
١) روضات الجنات :٤/٤٠٨-٤٠٩ . جاء ترجمته أيضا في ريحانة الأدب : ٦/٢٦٢ . تاريخ الحكماء والعرفاء بعد صدر المتألهين : ٣٥-٤٠ .

بواحد العين ، والمولى عبد الله الزنوزي أبو الآغا علي المدرس الزنوزي ، والمولى محمد جعفر اللنكرودي ، والمولى إسماعيل درب كوشكي ، وغيرهم من المعاريف .

وأكثر مصنّفاته - قده - تعليقات كتبها على هوامش كتبه ؛ فله تعليقات على أكثر تأليفات الحكيم الإلهي صدرالدين الشيرازي - قدس سره - مثل تعليقاته على الأسفار والشواهد الربوبيّة والمشاعر وأسرار الآيات وشرح أُصول الكافي وتفاسير السور القرآنية وغيرها .

كما أنّه كتب على هذه المجموعة التي بين يدينا - نسخة (م) - من أولها إلى آخرها تعليقات كثيرة ممتعة ، بخط يده ، وكتب في آخر أكثرها (نوري) ، وقلّ ما لم يكن هذه العلامة فيها .

وقد أتينا بجميع تلك التعليقات في ذيل الصفحات . فما كان من التعليقات في آخرها اسم المحشي كتبنا كذلك « - النوري » ، وما لم يكن في الأصل اسم المحشي - ولكنه بنفس الخط - جعلنا علامته هكذا « + نوري » .





الصفحة الأخيرة من نسخة (م) وعليه خط الشارح

صفحة من نسخة (م) وعليها حواشي النوري وحاشية أخرى

من قبل في المقدمة ان من شأن الهوية الاطلاق فيحجب الاضافة
وعلائق الاطراف وبين ان صدق الضدين مما يستلزم كذبهما
معا فهو قد اثر صورة النفي ههنا في التعبير عن هذه اللطيفة لما في النفي
من المناسبة الى الاطلاق فافهم فانه من مهم باب الدقيقة فهو على بين
السبيل واقرب الطرق من فهم الاطلاق الذاتي والله يقول الحق بالقول
الثابت القرآني الختمي وهو يهدي السبيل الى مدارك لطائفه الحقية
فلنطالع نقوش الختم الختم الكتاب وبختم التعليقات
عليه في يوم الجمعة عشرين من الصفر ختم بالخير والظفر سنة اربع وعشرين [illegible]

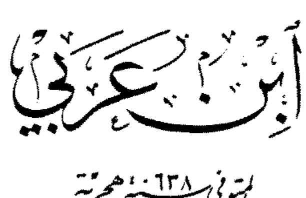
حامدا ومصليا على الخاتم والسلم
وقد تم الكتابة في [illegible] من جمادى الاول
سنة ١٣٩[illegible]

قال مولانا المدرس قدس سره لقد وفق للفراغ من [illegible] هذه الفصوص [illegible]
بالنصوص [illegible] عبد الرحمن بن احمد الجامي [illegible]
[illegible] سنة ست وتسعين وثمانمائة وقال مولانا
المدقق عبد الرزاق [illegible] قدس سره وقد فرغ من هذا الشرح مؤلفه الفقير عبد الرزاق ابن ابي
الغنائم بن احمد ابي الفضائل [illegible] يوم السبت الثاني عشر من صفر [illegible] سنة
ثمان وسبعمائة [illegible] نسخة

الصفحة الأخيرة من نسخة ( د )




محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي



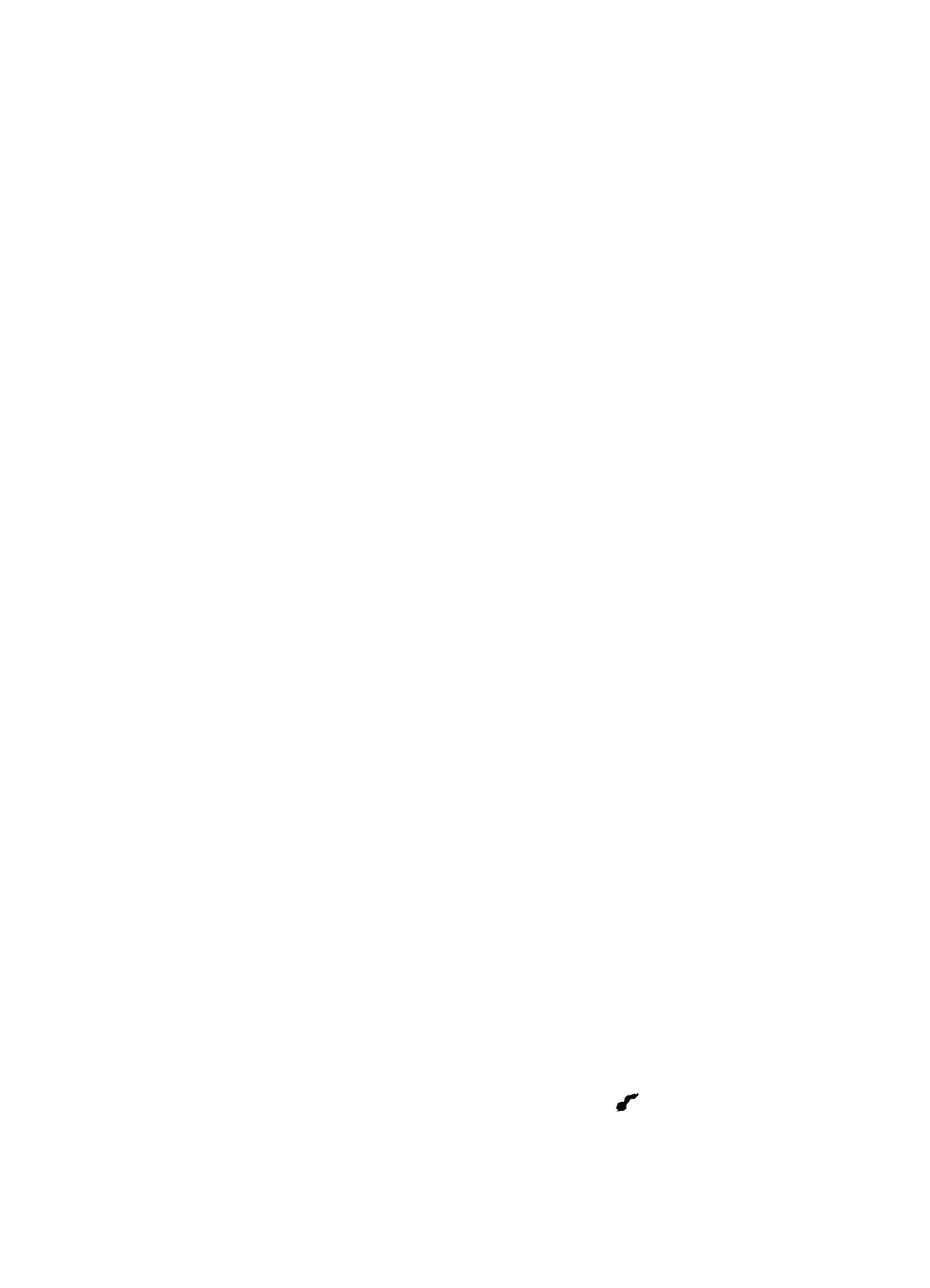

المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية




المتوفى ٨٣٥ هجرية

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر



بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

الحمد لله مفصِّل الآيات في صحائِف قوالب قلوبِ[٢] كُمّلِ الكَلم بكامل كلامِهِ ، و مبيِّن الغاياتِ - على تخالُفِ الطريقِ والطُرق في أقوم الأمم[٣] - بعلائم أعلامِه ، وصلى الله على مُفيضِ النيَّات - محمد - الذي عرَجَ الورى في مَعارج مُنعرَج دارالسلام بسلاليم إسلامِه ، وعلى آلِه وأصحابِه البارزين بإقليمِه ، الزابرين بأقلامِه .

---

١) كتب في أول نسخة م مايلي وماجاء بين المعقوفتين أضفناه توضيحا :

بسم ا ل له الر حم ن الرحي م اين يم لف ام ام ا لف ام ا ا يم ون لف ام ااا يم

[بيناتها=]١٠٢ ٦٦ ٣٢٩ ٢٨٩[=]٧٨٦ . ١١١ ١٩٣ ٢٥٩ ٢٠٤[=]٧٦٧

ااف اوين ااف ين ااا لف ااف يم اداف اون ا ال ا

[بيناتها=]٨٢ ٦٧ ١٤٢ ٣ [=]٢٩٤ ١٩٢ ١٣٦ ٥٨ ٣٢[=]٤١٨ .

٧٨٦ [+] ٧٦٧ [+] ٢٩٤ [=] ١٨٤٧ [= زم ض غ . بيناتها =] ايم اد ين[=] ١١٦ .

[بينات البينات المذكور =] لف ايم لف ال اون[=]٣٥٩[= ط ن ش . بيناتها =] اون ين=١١٧ .

٢) د : قلوب قلوب .

٣) الأمم - بفتح الهمزة : الطرق المستقيم .

**أمّا بعد :**

فإنّ أجلَّ ما تنعطف إليه أعنّةُ[١] البصائرالنقّادة ، وأحقّ ما تمدُّ نحوَه أعناقَ الخواطر الوقّادة ، هو الحكمة الحقّة التي لايخالط خلّص عيون يقينها آنُكُ الشكوك ولاشَبَه الشُبَه[٢] ، ولايشوب صفاء مناهل حقائقها قذرُ النقوض ولاقتَرالردود[٣] ممّا يورث السفَه والعمَه ، لاسيّما في زماننا هذا ؛ إذ سطع تباشيرُ صبح ظهورالحقّ عن أُفق إخفائه ، وتبلّج أنوارُ أسرارِ الحقيقةِ في غياهب دياجير[٤] ظلمائه، ولأمرما تُرى كواكب انتظام ظواهر العلوم وشواكل الرسوم قدانتثرت عن سمائها ، وانحطّ مراتبُ أقدارها عن معارج علوّها وسنائها ، بما طلعت شمسُ إظهار المراد عن مغرب الغيابة[٥] والأُفول ، وظهرت أسرارُها عن مكامن الإنزال والنزول .

بدى لك سرٌّ طال عنك اكتتامُه[٦] * ولاح صباحٌ كنتَ أنتَ ظلامه
وجاء حديثٌ لايملُّ سماعُه * شهيٌّ إلينا نثرُه ونظامُه

ومن آياته تداول كتاب **فصوص الحكم** ، المنسوب إلى الإمام الأقدم ، الحبر الأعظم ، والبحر الخِضمّ ، محيي الحقيقة و الدين : **ابن العربي الطائي الأندلسي**

---

١) الأعنّة جمع العنان ، وهوسيراللجام ، سمي بذلك لأنه يعترض الفم فلايلجه .
٢) آنُك : الأُسرب ، وهو الرصاص القلعي . الشَبه : النحاس الأصفر .
٣) القذَر : ضد النظافة . القَتَر جمع القترة ، وهي الغبار .
٤) غَياهِب - جمع غَيهَب - و دياجير - جمع دَيجور- كلاهما بمعنى الظلمة .
٥) د : العناية .
٦) د : التثامه .

- قدّس الله روحَه ، وأفاض علينا برَّه وفتوحَه - الذي هوالعلق النفيس ، وعين التحقيق الخالص عن شوائب التلبيس والتدليس ، فإنّه قد انتظم في عقده جواهر خصائص مكاشفات الأنبياء ، وطرائف لطائف أذواق خلّص الأولياء .

ثمّ [١] لمّا وفّقني الله تعالى للتطلّع والاستكشاف ممّا فيه من كوامن الكنوز وخزائن الرموز صادفتُه - على ما عُلّق عليه من الشروح والحواشي - أُنُفا [٢] لم تُرتَع وبِكرا لم تُفترَع ؛ فحرّضَني قَهرمانُ [٣] الزمان و ما عليه في هذه الأوان أن أكشفَ القناعَ عن مخدّرات إشاراته ، وأُبيّن حقائقَ ذوقياته ، ودقائق مكاشفاته بما سمح الوقت بإملائه ، وأخذ الزمان في منحه وإعطائه ؛ من القواعد العدديّة والحِكم الحرفيّة ، التي هي - عند أهلها وأرباب عقدها وحلّها - كالحجج القاطعة لإدراك تلك الذوقيات وإثباتها ، والبراهين الساطعة لتيقّنها واستنباطها ، مترشّحا من [٤] ذوارف عوارف **الختمي الأكملي السيّدي** [٥] ، ومقتبسا من مشكاة نوره الأتمّ ، سلام الله على آبائه الكرام [٦] ، وعليه وعلى أصحابه أجمعين .

فلابد إذن من تصدير مقدّمة كاشفة عن أُمّهات مقاصد القوم مبيّنة لتأسيس تلك الأُصول ، وتنسيق ذلك النظم ؛ وهي منطوية على عدّة توشيحات وعقود :

---

١) د : ثم إني لما وفقني الله .

٢) روضة أُنُف - بالضم - أي لم يرعها أحد ... وكأسٌ أُنف : لم يُشرب بها قبل ذلك (صحاح) .

٣) القهرمان : هو المسيطر الحفيظ على من تحت يديه . قال سيبويه : هو فارسي (لسان العرب) .

٤) د : مترشحا ذلك من .

٥) أشرنا إليه في المقدمة .

٦) د : - الكرام .

# توشيح حِكمي في معنى الوجود

اعلم أنّ أظهرالمفهومات نسبة وأبيَنها لزوما للإطلاق الحقيقي والوحدة الذاتيّة - التي هي أقرب المدارج للعقول عند العروج في مسالكها الخاصّة بها ، و أعلاها لدى التطلّع بقُواها إلى حقيقة الحقائق - **هو الوجود** ؛ فحريٌّ بنا أن نصدّر الكلام بالفحص عن معناه وعمّا يلحقه لذاته ، وبحسب المدارك من الأحكام واللوازم ، تقريبا لأذهان المسترشدين و تنزُّلا إلى مدارك أفهامهم ؛ وذلك لأنّه أبين المعاني تصوُّرا ، وأشملها وأعمّها تحقّقا .

**أمّاالأوّل** فلأنّ ظهورالمفهومات وبداهتها لدى الإمعان ليس إلاّقرب النسبة بينها وبين أحد أنواع الوجود في لحوقه إيّاها وعدم تخلّل الواسطة بينهما ، فلذلك كلّما كانت الوسائط أقلّ ترى المفهوم أظهر ، وكلّما كانت أكثر تراه أخفى وأبطن .

**وأمّا الثاني** فلأنّ العموم إنّما يرجع معناه عند التأمّل إلى أنّ ملحوقيّة العامّ لأحد نوعي الوجود أكثر وأشمل بالنسبة إلى ما هو خاصّ له ، كما أنّ ملحوقيّة الخاصّ أقلّ وأنزر بالنسبة إليه، فالعموم والشمول أيضا منوط بالقرب من الوجود والبُعد عنه ، ولا يخفى[1] أنّ ما يفيد نسبةُ القُرب منه أمرا يتفاوت بحسب زيادة تلك النسبة ونقصها ، لابدّ وأن يكون ذلك الأمر فيه أتمّ وأكمل .

---

١) حاصله كون العلة المفيدة فيما يفيد أقوى وآكد. وهو كان يعبّرعن المطالب التي هي سهلة الحصول بعبارات مغلوطة تعطّل وتحيّر طالب فهمه ، كما عامل في بيان العموم معنيها هذه المعاملة من دون [حاجة] إليه - نوري .

ثمّ إنّ معناه[1] - بمحوضة إطلاقه ، ما لم تنضمّ إليه نسبة أو تلحقه إضافة - لايمكن وصول العقل إليه بإدراك مشاعره الجزئيّة ، المحاطة لأحكام مرتبته ، ولذلك ترى المتأخّرين - من الحكماء والمتكلّمين - يفسّرونه بـ : «الكون في الأعيان» و **يلزمه حينئذ** كثير من الأحكام ، ممّا لادخل[2] له في حقيقته :

**منها** : مقابلة العدم له ، ضرورة أنّ الوجود في الدار مثلا يقابله العدمُ فيها .

**ومنها** : أنّه يلزم أن يكون مفهومه راجعا إلى مجرّد النسبة ومحض الإضافة ؛ ولذلك يصحّ أن يستجمع مع مقابله في ذات ، إذا اختلف المنتسب إليه ، كما يقال للموجود في الذهن : «إنّه معدوم في الخارج» .

لايقال : كيف يتصوّر ذلك ، والإضافة من الأعراض التي لابدّ وأن يكون لها محالّ موجودة قبلها ؟

إذ ما يوجَد به الأشياء إنّما هو الوجود الحقيقيّ - على ما سيجيء تحقيقُه - وهو الموجود بنفسه ، الموجِد لغيره ؛ لا العرضيّ الذي لا وجود له في الخارج .

**ومنها** : أنّه لاعين له في الخارج ولا تحقّق له هناك أصلا - ضرورة أنّ النسب أنفسها إنّما توجد في العقل ، ولذلك تراهم ذهبوا إلى أنّه من الأُمور الواقعة في الدرجة الثانية من التعقّل .

**ومنها** : أنّه من الأُمور الزائدة على الماهيّات الحقيقيّة ، اللاحقة إيّاها في

١) فيه سرّ ينبغي أن يتثبت ويتلطف فيه - نوري .

٢) د : مدخل .

الذهن - ضرورة أنّ النسب والاعتبارات لايمكن أن يكون لها دخل في الحقائق الخارجيّة ، ولذلك جعلوه مقولا بالتشكيك على أفراد بها توجد الماهيّات ، لئلاّ يمتنع تقوّم بعضها بها - على ما ذهبوا إليه في الواجب .

هذا إذا أُضيف إلى حقيقة الوجود ضرب من النسبة والإضافة ، ولم نُبقها على إطلاقها بما هي عليه ، فإنّ تلك الحقيقة في نفسها - معرّاة عن النسب كلّها - لايمكن أن يدلّ عليها بدلالة ، ولا أن يشار إليها بنوع من الإشارة .

ومن ثمة قيل : إنّه غيب الغيب الذي فيه العنصر الأعظم ، وذلك لأنّ أوّل ما يلزمها - من المعاني الكاشفة عنها - هو الوحدة الحقيقيّة التي لايعتبر فيها شيء من لوازم التغاير والتقابل أصلا ، ممّا يشوب به صرافة إطلاقها ومحوضة إحاطتها ، فلو دلّ عليها بشيء من الإشارات أو العبارات لما بقيت على ما عليه من الإطلاق والوحدة .

**ثمّ إنّها حينئذٍ تستدعي أحكاما تلزمها لنفس حقيقتها .**

**منها** : أنّه لايمكن أن يكون لها مقابل أصلا - فإنّ الواحد هذا لايشذّ منه شيء هو ثاني له يقابله .

**فإن قلت** : الذي يقابلها لاشيء صِرف ، وهوخارج عن ذلك الواحد ؟

**قلت** : كلّ ما يشعر بالثنويّة و التغاير ولو [الف٢٣٢] بمجرّد الفرض والاعتبار ينافي حقيقة تلك الوحدة - على ما حُقّق أمره و بُسط الكلام فيه في **كتاب التمهيد** - والتعبير عن ذلك بـ « الشيء » وما يجري مجراه لضيق مجال الألفاظ وحصر الأوضاع .

**ومنها** : استجماعها للأضداد والنقائض وسائر الأطراف ، بحيث يكون هو الكلّ بعينها ، وإلاّ يلزم أن يكون للثنويّة والتغاير فيها حكم ، وهي المسمّاة بالهويّة المطلقة ، على ما صرح به العبارة الختميّة القرآنيّة المرسل بها بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِنِ ﴾[1] [٥٧/٣] .

**ومنها** : أنّ طريان وجوه التقيّدات لاينافي ظهور أحكامها الإطلاقيّة ، بل إنّما يتمّ سلطانها عند تضاعف تلك الوجوه ، والإحاطة بصنوف أطوارها جملة ، وهذا سبيلها في سائر المتقابلات ، فإنّ أشعّة أضواء ظهورها إنّما تتشعشع في غياهب دياجير البطون ، كما أنّ ظلمات غواسق البطون إنّما ادلهمّت[2] في انتشار أنوار الظهور ، كما أشار إليه الشيخ المؤلف[3] :

باطن لا يكاد يخفى * وظاهر لا يكاد يبدو

ولكن المسترشد الفطِن ربّما يحتاج في تحقيق هذا المعنى إلى تخليصٍ لذائقة فطانته عن مألوفات العوائد التقليديّة ، ومحصولات الدلائل النظريّة .

---

١) وكذلك قوله :﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ - نوري .

٢) ادلهمّ الليل : اشتدّ سواده .

٣) د : + شعر . والبيت من أبيات ثلاث لابن عربي حكاه الجامي في نقد النصوص (١٠٣) عن كتاب عنقاء مغرب - غير أني لم أعثر عليها فيه -:

حقيقة الحق لا تحدّ * و باطن الربّ لا يعدّ
فباطنٌ لا يكاد يخفى * و ظاهرٌ لا يكاد يبدو
فإن يكن باطنا فربٌّ * و إن يكن ظاهرا فعبد

**عقد منه :**

اعلم أنّ المانع من الشركة إنّما هو تمام معنى الجمعيّة الوجوديّة ، وكمال كلّيته الإحاطيّة التي ليس في الخارج عنها ما يشاركها أصلا ، وذلك إنّما يتصوّر في الواحد الحقيقي - على ما عرفت - ولذلك ترى مراتب تنزّلات الأنواع - بالغا ما بلغ[١] - لاتنتهي بتراكم القيود إلى الشخص مالم تظهر[٢] في أضواء ظلاله ، ولم تتبيّن منه آثار وحدته وسطوة سلطان جلاله[٣] .

---

١) فمن هاهنا قيل : وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد
وسرّ ذلك كون منزلة كل شيء من الوحدة الحقّة منزلة ظلية ولو بجهة من جهات تلك الوحدة الحقيقية ، كه گفته اند :
اينها همه مظهر صفات است * گر كعبه و دير وسومنات است
وفيه أنشدت فيما سلف :
در بتكده و دير و حرم گرديدم * ازهر معدن سيم زرى برچيدم
در بوته امتحان چوبردم همه را * خالص شده جام حق نمائى ديدم - نوري

٢) قال سبحانه : ﴿ ألاَ أنّهمْ في مرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ ألاَ إنّه بِكُلِّ شَيْءٍ محيطٌ ﴾ [٤١/٥٤]، وفيه قال شاعر إخوان الصفاء :
گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزى * گفتا كه نيک بنگر شايد رسيده باشى
قال قبلة العارفين ، أمير ملك ولاية رب العالمين : « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء من شيء » . وقال عليه السلام في الكشف عن سرّ ذلك : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » . وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [٥٧/٤] لامايتخيّله جهال ملاحدة الصوفية . فاستقم كما أُمرت . نورى .

٣) حاصله كون منع الشركة من كل شخص من الأشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعيّة الكليّة حكم حقيقة الوحدة الحقة البسيطة ، والهوية الحقة المحيطة أولا وبالذات . وذات كل شخص تكون مظهرا من مظاهر سلطان وحدانيتها ، ومجلى ما من مجالي قهرمان فردانيتها ؛ لا أن له وحدانية بائنة عن وحدانية الهوية المحيطة شابهها - نوري .

## توشيح تفصيليّ على عرف الصوفيّة

[ تعريف بعض الاصطلاحات ]

ثمّ إنّ لتلك الوحدة لوازم مترتّبة متنزّلة ، متصاعدة ؛ تسمّى في عرفهم **بالتجلّيات والتعيّنات والعوالم والكائنات**[١] .

**أولها** : معنى الإطلاق ؛ وهو عدم لحوظ ما يُخرج الشيءَ عن صرافة وحدته ويكثّره بوجوه القسمة والنسبة ، وذلك إنّما يكون عندانتفاء سائر النسب و الإضافات ، وهو المسمّى : بـ« الحضرة الأحديّة » و« حضرة الجمع والوجود» و« التعيّن الأوّل » ، وتجلّيه ، و« الحقيقة المحمّديّة » و« مقام أو أدنى »- على اختلاف العبارات بحسب الاعتبارات [٢] .

**وثانيها** : ما يلزم ذلك المعنى؛ وهو شمول تلك الوحدة للكلّ واندراج الكلّ تحتها ؛ وهاهنا تتميّز الوحدة عن الكثرة ، ويتحقّق التغاير والتقابل ، وهوالمسمّى بـ « الحضرة الواحديّة » و « النفَس الرحماني » و « التعيّن الثاني » وتجلّيه ، و « البرزخ الجامع » و « الحقيقة الآدميّة » و « مقام قاب قوسين » و « حضرة الأسماء » و« منشأ السوى » و« منزل التدلّي » و« موطن التداني » و« مستند المعرفة » - بحسب ظهور معنى التطوّرات في مدارج التنزّلات .

---

١) وقد تقدم اللاتعيّن بمراتبه الثلاث على التعين الأول بمراتبه ، وتلك المراتب اللاتعينية المترتبة المتقدمة حسب عرف الصوفية مرتبة غيب الغيب ، ثم مرتبة غيب الهوية ، ثم مرتبة الذات الساذجة - كما قالوا - نوري .

٢- د : - بحسب الاعتبارات .

ثم إنّه قد استتبع حكم معنى الشمول والكليّة ، هاهنا ظهور سلطان النسبة ، وقهرمان أمر الأسماء ، وبيّن أنّ النسبة الواقعة بين الواحد الكلّ وما يشمله من الكثرة والتعدّدات ، لها وجوه من الاعتبارات :

منها ما الغالب عليه حكم الوحدة ، ومنها ما الظاهر فيه[1] حكم الكثرة ؛ فإن اعتبرالمنتسبان قيل: « حقّ وخلق » ، وإن اعتبر الوجه الأول من النسبة قيل: « أوصاف الحق و أسماؤه » ، و إن اعتبر الوجه الثاني منها قيل : « الكون » و «حقيقة العالم » ، وعينه الثابتة .

فأوّل ما يظهر في هذه الحضرة أمر الأسماء ، كما أنّ أوّل ما يظهر أحكامه منها العلم المثبِت للمعلومات ، المستلزم للا استحقاقيّة الوجود لها لذاتها - يعني الإمكان - فهو أوّل ما يلزم العلم ،كما أنّ الوجوب - وهو استحقاقيّة الوجود لذاته - أوّل ما يلزم الوجود ، وهو المراد بما قيل : «إن الوجوب و الإمكان ظاهرا الوجود والعلم » .

و يلزم الإمكان وجوهٌ من التقسيم : ككونه جوهرا ، أو عرَضا ، وحالاً أو محلاً ، ومجرّدا أو ذا مادّة - على ما بُيّن في صناعة الحكمة .

### تلويح[2] لوحي :

الذي يُنبّهك على هذه الأصول من شواكل الرقوم أن الألف في الجلالة[3]

---

١) د : منها الغالب عليه حكم الوحدة ومنها الظاهر فيه .

٢) التلويح : مايشار به إلى المطلوب مع بُعد وخفاء .

٣) أي في اسم الله - هـ .

قبل ظهوره بتمام الدائرة الإحاطيّة العينيّة وهاء الهويّة التعينيّة [١]، له تنزّلان في لامَي الجمعيّة العلمية ، مختفيا في الأوّل منهما ، مندمجا فيه ، وظاهرا في الثاني منبسطا ممتدا إلى الهاء، امتداد النفس الرحماني والمد الوجودي على التعيُّنات .

### عقد نظم فيه :

إذ قد بان لك ما تُفرّق[٢] به بين الذات وشؤونها وأحكامها المسمّاة بالإمكان ، فاعلم أنّ توجه الذات على جميع الممكنات أنفسها يسمّى « **اُلوهيّة** » كما أنّ تعلّقها بنفسها وبجميع الحقائق - على ما هي عليه - يسمّى بـ« **العلم**» .

ثمّ ذلك التعلّق إن اعتبر على الممكنات خاصّة - بما هي عليه في نفسها - يسمّى بـ« **الاختيار** » ؛ وإن اعتبر ذلك بما هي عليه في الحضرة العلميّة من سبق تخصيصها بأحد الجائزين يسمّى بـ « **المشيّة** » ، كما أنّ تعلّقها بنفس ذلك التخصيص يسمّى « **إرادة** » - كما أفصح عن [ب٢٣٢] ذلك لفظ « الشيء » و« المراد » عند اللبيب ، فإنّ الشيء هو ذات الممكن ، كما أنّ المراد إنّما هو وجوده[٣]، فالمشيّة لها تقدّم اعتباري[٤] - وتعلّقها بإيجاد الكون يسمّى « **قدرة** » ، وتعلّقها بإسماع المكوَّن لكونه يسمّى « **أمرا** » .

---

١) د : - وهاء الهوية التعينية .

٢) د : مايفرق .

٣) د : وجود .

٤) لعمرإلهي - المشية ترتبط بشيئية الشيء والإرادة بوجوده ؛ وهذا بظاهره ينافي مافي الخبرالرضوي من كون المشية متعلقة بالكون والإرادة بالعين ، وهذا هو حسبما ورد عن سائر أئمتنا وسادتنا من كون كل كائن(*) مسبوق بأمور ستّة مترتّبة : أولها العلم، ثم المشية ، ثم الإرادة ، ثم ☜

ثمّ إنّ ذلك إن توجّه إلى تحصيل أعيان الأكوان يسمّى بـ« **الخلق** » ، وإن توجّه إلى تحصيل أحكامها بما يفيد ما عليه أمر الوجود يسمّى بـ« **الكلام** » . والأوّل ينتهي إلى أعراض وكيفيّات تحملها الأضواء . والثاني أيضا إلى أعراض كذلك يحملها الهواء . فتعلّقها بالأوّل يسمّى بـ« **البصر** » ، كما أنّ تعلّقها بالثاني يسمّى بـ« **السمع** » .

ثمّ إنّ تعلّقها بإدراك كلّ مدرك - الذى لايصحّ تعلّق من هذه التعلّقات كلّها الاّ به - يسمّى « **حياة** » ، والعين في ذلك كلّه واحدة ، وتعدّد التعلّقات إنّما هي لتمايز المتعلّقات ، فلا تغفل عن هذا النظم وترتيبه .

---

☜ التقدير الهندسي ، ثم القضاء والإمضاء ؛ ومعنى الإمضاء هو - كما قيل :- شرح العلل والأسباب ، ومن هنا ناسب في العطف تبديل ثم بالواو فيما بين القضاء والإمضاء ؛ فيراد من المشية - بعد العلم القديم الأزلي الكمالي - الفيض المقدس الوجودي الفائض عن حضرة الذات أولا وبالذات ؛ ويعبرعنه بالنور المحمدي الذي تنورت به ومنه الأنوار كلها . وفي الخبر عنهم ﷺ : « خلقت المشية بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها » . ومن هنا تسمى المشية التي خلقت بنفسها بالحق المخلوق به الأشياء . وأما ذات الممكن - المسماة بالعين الثابت في مقام ، و بالفيض الأقدس في مقام آخر - فهي قبل المشية من وجه ، وبعدها من وجه ؛ فالقبلية علما والبعدية عينا كما أشرنا لاتتنافيان - تفطن - نوري .

(*) وأما حمل الكون في ذلك الخبر على الأُمورالعدمية الراجعة إلى الأعيان الثابتة -حسبما اصطلح عليه عرف الصوفية - فيأبى عنه تعلق الإرادة بالعين - أي بإزاء العين - إذ المشية حينئذ يجب أن يتعين بإزاء الوجود - كيف لا - وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ﴾ [٨٢/٣٦] فهذا هو نصّ في كون متعلق الإرادة هو العين ، وأن المراد من تعلقها بالعين تعلقها بوجود العين -لابنفسها- فالحاصل المحصل هوكون المشية نفس نورالوجود الإطلاقي الانبساطي المعبّر عنه بالوجود المطلق المنبسط ، من دون ملاحظة تخصصه وتعيّنه وتقيّده بهذا العين أو ذلك العين بخصوصها ؛ ومن هاهنا قالوا : إن الوجود المطلق فعل الحق الحقيقي تعالى والوجود المقيد - أي بما هومقيد - أثره ، ويحتمل بعيدا أن كلامه هذا محمول على لحاظ هذه التفرقة اللطيفة المرموزة - تثبت فيه وتلطف - نوري .

## توشيح ونظم على نسق الشيخ المؤلف :

[ مراتب الوجود في قوسي النزول والرجوع ]

ثمّ إنّ العلم -مع باقي أئمّة الأسماء وسدنتها- لما توجّهوا إلى إيجاد عالم التدوين والتسطير ، وإبراز المعلوم في ملابس التشكيل والتصوير - إذ الأسماء مادام في الموطن الجلائي والتعيّن الإطلاقي لاتتمكّن من إنفاذ أحكامها - كان أوّل ما ظهر من ذلك جوهرا بسيطا من غير مادّة ولا مدّة ، يسمّى بـ« **العقل الأوّل** » من حيث أنّه الخازن الحفيظ الأمين على اللطائف الإنسانية التي هي الغاية للحركة الإيجاديّة ، و« **القلم الأعلى** » من حيث التدوين والتسطير، و« **الروح** » من حيث التصرّف ، و« **العرش المجيد** » من حيث الاستواء ؛ ومن ذهب إلى أنّه هو التعيّن العلمي بعينه ، فكأنّه لم يفرّق بين **التعيّن الاستجلائي** - الّذي فتح فيه أبواب لام التفصيل ، المعبَّر عنه بـ« العالَم »- وبين **التعيّن الجلائي** الذي انخفض فيه ذلك الباب المسمى بـ« العالِم » أولم يظهر له بحسب القوانين الحكميّة أن كلّ ما انختم به خزائن الكمال من الحقيقة الإحاطيّة الجامعة بين ما يختص به العقل من القدسيّات ومايقابله من الهيولانيات - بل أجمع وأكثر إحاطة من ذلك - لابدّ وأن يكون بحسب حقيقته هوالفاتح لأقفال الظهور، وبيده مقاليد تلك الأبواب ،كما صرّح به **معلّم المشّائين** في صدر كتابه المسمى بـ«**أثولوجيا**»[١] : « إنّ أوّل البُغية آخر الدرك ، وآخر الدرك أوّل البغية » .

وأمّا ما وقع في كلام الشيخ ممّا يمكن أن يفهم منه الدخيل ذلك ، كما في قوله

١) أثولوجيا : الميمر الأول ، ص٤ . وفيه :« أول البغية آخرالدرك ، وأول الدرك آخر البغية » .

في رسالة المسائل [١] : « فأوّل موجود ظهر فقير مقيّد موجود يسمّى العقل ، ويسمّى الحق المخلوق به ، ويسمّى الحقيقة المحمّدية [٢]، ويسمّى روح الأرواح » فهو عين ما ذكرناه من أنّه أوّل سلسلة العوالم ، فإنّ العالَم هو الذي له الفقر والقيد والظهور ، دون الحضرات الجلائيّة .

وكذلك حكم سائر الأوائل الواقعة في جميع المراتب ، فإنّها مظهر التعيّن الأوّل في تلك المرتبة ، فيصدق عليه أحكامه وأسماؤه ولكن مقيّدا وباعتبار .

ثمّ إنّه لغلبة حكم الإجمال والإطلاق - الذي هومقتضى التعيّن الأوّل في هذا الجوهر - ما كان له أن يثبت فيه ذلك التصوير إلاّ بضرب من الإجمال ؛ فظهر جوهر آخر قابل لتسطير القلم به تفصيل ذلك التصوير - كما هو مقتضى التعيّن الثاني -ولذلك يسمّى بـ« **اللوح المحفوظ**» و« **النفْس الكلّية**»- باعتبار ظهور حكم النفَس الرحماني فيها - و« **العرش الكريم** » للاستواء عليه .

ثمّ إنّ هذه المرتبة -لتروّحها - ما كانت قابلةً لظهور تلك التفاصيل بأعيانها و بروز هيآتها بأكوانها وألوانها ، إذ ليس للتفصيل في هذه النشأة حكم إلاّ بنوع

---

١) رسائل ابن العربي ، رسالة المسائل ، ص٩ :« فأول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي ، ويسمى القلم ، ويسمى العدل ، ويسمى العرش ، ويسمى الحق المخلوق به ، ويسمى الحقيقة المحمدية ، ويسمى روح الأرواح ، ويسمى الإمام المبين ... » .

٢) أقول : إن للحقيقة المحمدية مرتبتان : المرتبة الأولى هي التي تعدل من المراتب التعين الأول ، وأما الثانية فهي من الأركان العرشية الأربعة المترتبة نزولا ، وتسمى بالمحمدية البيضاء ، المسماة بالركن الأبيض ، وبعدها الركن الأصفر المسمى بالنفس الكلية وأمّ الكتاب واللوح المحفوظ ، وبعد تلك النفس الكلية المسماة بالعلوية العلياءِ : خيال الكل، المسمى بالركن الأخضر، وبعده طبيعة الكل المسمى بالركن الأحمر؛ فالحقيقة المحمدية حقيقتان مترتبان : الحقيقة المطلقة ، ثم الحقيقة البيضاء ، وهذه هي حقيقة الكل - هذا - نوري .

من الانطباع ، فاقتضى الأمر التنزّل نحو مادّة قابلة لبروز تلك التفاصيل فيها بأعينها و ذواتها ، وهو « **الهباء** »، المسمّى في عرف المشّائين بـ« **الهيولى**» .

وهي لذاتها وبما جبلت عليه من القبول تصوّرفيها من العقل بُعدٌ هوالطول ، ومن النفس آخرٌ هو العرَض ، ومن المركز - الذي هو متوجّه هذه الحركة الظهوريّة الإيجاديّة - آخرٌ هو العُمق ؛ فحصل **الجسم الكلّ**[١] و تشكّل بما هو مقتضى الحقائق أولا- يعني الكرويّة - فكان الفلك المسمّى بـ«**عرش الرحمان**» لاستوائه - سبحانه - عليه به[٢]، من حيث أنّ الوجود تمّ ظهوره به ، وبلغ كماله فيه ، واستقرّ سلطانه وجلاله عليه .

ثمّ أنّه قد غلب فيه حكم الإجمال - بناء على ما تقرّر من سريان حكم التعيّن الأوّل على كل ما تعيّن أولا في أيّ مرتبة كانت ، على ما نبّهت عليه في مرتبة الأمر - فظهر فلك آخر يسمّى بـ« **الكرسي** » ، وفيه تفصيل - كما في سائر الثواني من المراتب ، وهو أنّ الكلمة فيه انقسمت إلى الأمر والنهي ، و لذلك يقال له : « **موضع القدمين** » ، لأنّ الكلمة آخر المراتب والتنزّلات - على ماستقف عليه إن شاء الله - .

ثمّ ظهر فلك آخر فيه تفصيل البروج الإثنى عشر وتقسيمها الفرضي ، وهو المسمى بـ « **فلك البروج** » و« **الفلك الأطلس** »، إذ لا [الف/٢٣٣]كوكب فيه ، ثمّ « **فلك الكواكب الثابتة** » الذي[٣] ظهر فيه التفصيل بكماله وبرز[ت] الكثرة

---

١) د : الجسم الكلي .
٢) أي بالرحمان (ح) .
٣) د : التي .

بصورها المحسوسة في العالم على صحائف العيان ؛ وهذه الأربع هي الأفلاك الثابتات وبرابعها بلغ أمرالكثرة منتهاها ، وبذلك استعدّ لظهور الوحدة التي هي مقتضاها [١]، ولذلك انصرف التوجه الإيجادي والحركة الحبيّة مـن حيث النفس منحدرا بالتدبير في عمق الجسم إلى أقصاه ، وذلك نقطة المركز الذي [٢] هو محل نظر العنصر الأعظم[٣] ، الذي خلق العقل من التفاتته ، وحصل من تلك الحركة مرتقيةً [٤] الأركان والسماوات على الترتيب من المركز إلى المحيط .

وممّا يدلّ على أنّ الأمر كلّه دوريّ : هو أنّ أوّل الأركان - يعني الأرض - وآخر السماوات - يعني السماء السابعة - على طبيعة واحـدة - وهي البرودة واليبوسة - فبينهما اتّصال من ذلك البُعد .

ثمّ لمّا كملت الأركان والأفلاك - على ما ذكر - ودارت الأفلاك كلّها - و هي

---

١) يعني أن الكثرة هي مقتضى الوحدة ، إذ الوحدة بصفاتها العليا وأسمائها الحسنى مختفية كما قال : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف » غيرظاهرة بقهرمان سلطانها وسلطان صفاتها وأسمائها ، فلابد لها في اظهار ملكها وسلطنتها بصفاتها أسمائها من التجلي بصور الكثرة وأطوارها لتتعرف بها وبرزت أحكام ملكها وسلطانها بمنصات (ظ) مظاهرها - نوري .

٢) د : التي .

٣) مراده من العنصر الأعظم الوحدة الحقيقية التي هي حقيقة حقائق الأشياء ، و أما المركز فهو صورة منه - نوري .

٤) أي بطور الحركة العروجيّة ، وهي الخروج من القوة إلى الفعلية ، كما هو مقتضى قوس الإمكان - الأخس فالأخس ، على عكس قوس النزول - المسمى بإمكان الأشرف فالاشرف ، فأول قوس العروج عنصر الأرض المعروفة إلى أن ينتهى إلى السماء السابعة ، التي هي نهاية هذا الضرب من السير العروجي الانصرافي. ثمّ يأخذ التدبير في إيجاد الكائنات وإيلاد المولودات من المناكحة الجارية على مجرى الحكمة البالغة من الآباء العلويّة والأمهات السفليّة ، إلى أن ينتهى الأمر إلى الغاية القصوى - نوري .

**الآباء العلويات** - وتحرّكت الأركان بتحريكها -وهي القوابل والحوامل- **أمّهاتنا السفليّات** - فأوّل ركن قبِلَ الأثرَ : ركن النار- **وهوالأثير**- فظهرت الكواكب ذوات الأذناب ، وأنشأ في هذا الركن **عالم الجانّ** ، فإنّ مادّة أجسادهم هي الطبائع الدخانيّة القابلة للاشتعال والتنوّر، فمنهم من غلب على نشأته بساطة الناريّة ولطافة خفّتها وعلوّها - و هي **الأبالسة و الشياطين** - و منهم من غلب عليها أمر تركّبها النوريّة - وهم المؤمنون منهم - ولغلبة الخفيفين على نشأتهم هذه جعل بأيديهم[١] عالم الخيال[٢] ، وما عليه أمره من التصوّر بالأشكال والأمثال من كلّ شيء في العالم الحقيقي .

وما زال التكوين ينزل إلى أن نزل إلى الأرض -كرة تعانق الأضداد وموطن الاعتدال والانحراف ، والكون والفساد - فأوّل ما يُكوَّن فيها : المعادن ، ثمّ النبات ، ثمّ الحيوان . وجعل آخركلّ صنف من أجناس هذه المواليدأولا للذي يليه ؛ فجعل آخر المعادن و أوّل النبات الكمأة ، و آخر النبات وأوّل الحيوان النخلة ، وآخرالحيوان وأوّل الإنسان القرد ، ليكون الوحدة الاتّصاليّة محفوظة عن التخلّل والانخرام ، والهيأة الجمعيّة التي بين تلك الأنواع سالمة عن عروض الانقطاع وطُروّ الانصرام .

---

١) أي بيد قوتهم وقدرتهم ، سلطان القوة الخيالية وقهرمانها المتمكن من تصوير الأشكال المناسبة لفطرتهم ومنزلتهم ـ نوري .

٢) حاصله مفطورة على التمكن من التخييل والتمثيل والتصوير والتشكيل كماشاء ، وسرّ ذلك كون مادتهم مادة يسهل بها ومنها التصوير والتشكيل ، فلاينتظر معها إلا الإرادة ، لكون المادة خفيفة غير أبيّة عن القبول والانفعال من أنفسهم ولهم التسلط على التصوير والتشكيل اختيارا باستثناء تصور الأبالسة والشياطين بصور الأنبياء ـ والأولياء ﷺ ـ نوري .

## عقد متمّم

[سرالسير من الوحدة إلى الكثرة ، ثم من الكثرة إلى الوحدة ]

كما أنّ الحروف ورقومها إنّما تتفارق أصنافها المتماثلة ، وتتباين أشخاصها المتشاكلة بالنُقط - التي هي مبدء الخط ، الذي هوهيولى الحروف ومادّة النطق -كذلك الأعيان والحقائق إنّما تتميّز بالوحدة التي هي العنصرالأوّل للكلّ ، فكما أنّ النقطة هي المبدء لمايقبل التنوّع والتشخّص أوّلا، وهي المنوّع المشخّص آخرا كذلك الوحدة - بعينها - هي أصل الاستعداد وأُمّ القابليّات والمواد .

ومن ثمّة إذا تمّ سير الظهور وبلغ إلى منتهى كماله المحسوس تراه راجعا من محيط الكثرةالكونيّة إلى مركز الوحدة الوجوديّة التي هي أسطقس الاستعدادات - يستمدّ منها ما به يتمكّن أن يتجلّى ذلك السرّ السائر على مجالي الإظهار ، و يجلو عرائس كماله على منصّات الشعور والإشعار .

وذلك لأنّ السير الأوّل لبساطة حكم الوحدة فيه ومُحوضة تأثيرهافي القوابل إنّما حصل منه اللطائف النورانيّة ، فما أمكن أن يتحصّل منه ما به يتكثّف القوابل من الأجرام المدلهمّة المظلمة ، بحيث لا تنفذ فيها أشعّة الظهور حتّى يتعاكس من سطوح تلك القوابل والمرايا أضواؤها المظهرة .

وذلك لأنّ كلّ جمعيّة ما لم ينقهر حكم الوحدة الوجوديّة فيها تحت أحكام كثرتها الكونيّة ، لم ينحرف عن شارع الاعتدال الّذي هومورد اللطف والنور، و مالم ينحرف عنه ولَم يمل عن جادّته المستقيمة لم تتراكم فيها الأحكام ولم تتكاثف

سطوحها لتتعاكس أشعّة الظهور فيها وتتشعشع أضواؤها النيّرة ، و يتمّ فيها أمر الإظهار[١]- وسيجيء لهذا البحث مزيد بسط إن شاء الله تعالى - .

## توشيح في تحقيق النشأة الإنسانية :

أليس قد لاح ممّا نُظم لك آنفا أنّ العالَم قد اشتمل - بجملته وكلّيته - على مفردات الأعيان ، وحقائق متفرقة عينيّة - وهومن هذا الوجه كثرة كونيّة ، ليس إلاّ - وعلى النسبة الامتزاجيّة بينها والرقائق الارتباطيّة التي يتّحد بها الكلّ وحدة وجوديّة .

فكما أنّ للجزء الأوّل منه مادّة يظهر فيها ذلك - إلى أن يتمّ أمر الظهور ، ويستوي على عرشه ، وهي غاية الحركة الأُولى كما مرّ - كذلك لابدّ له في إتمام تلك البُنية ، ممّا يصلح لأن يكون مادّة للجزء الآخرمنه ، وهي **النشأة العنصريّة الإنسانيّة** ، التي هي غاية الحركة الثانية ، وهي غاية الغايات ، ومنتهى سائر الحركات .

ثمّ إنّ تلك الرقيقة الاتحاديّة والرابطة الإحاطيّة إنّما يمكن ظهورها فيما يستوعب سائر المراتب ويستجمع [ب٢٣٣] جملة الحضرات والعوالم ، فهو الأنزل[٢] من الكلّ رتبة ومكانا ، والآخر ظهورا وتكوّنا ، فإنّ الممتزج من أضداد الطبايع المتخالفة و أطراف الصور المتنوّعة المتمانعة ، لا يزال يتدّرج مائلا من مكامن

---

١) د : ويتم فيها الإظهار .

٢) د : الانزال .

مطاميرتلك الكثرة الكونيّة إلى مجالي ظهورالوحدة الوجوديّة ، حتّى تتحصّل منه جمعيّة جنسيّة اعتداليّة وحدانيّة الحكم ، بما يصلح لأن تظهر فيها تلك الوحدة بصفاتها الحقيقيّة ولوازمها الوجوديّة ، كالحياة ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر .

ثمّ إنّه وإن انتهى السير في هذه الحقيقة منتهى ظهوره ، واستوى على عرش شعوره ، لكن مالم يبلغ في ذلك المسلك إلى حدّ يتمكّن به من توليد المثل[1] ويمكن أن يظهر فيه الكلام ، وتتنزّل به الوحدة في صورة كليّتها ، وتتكسّى بملابس جملها وتفاصيلها ، لم يتمّ لها الكمال ، فإنّه في هذه المرتبة ظهر ملاك سلطان الإظهار ، وبها نفّذت أحكامُ قهرمان الصورة المظهرة لطائف المعاني ودقائق الأسرار ، فلها في هذه الجمعيّة الاعتداليّة سيران نحو أواسط كمالها وحاقّ ماأمكن فيها من الوحدة والاعتدال ، حتّى يبلغ ذلك الحد الذي هو مصدرالكلام ، وينتهي به السير المذكور غاية الكمال .

ثمّ لها في هذه الوحدة النوعيّة الكماليّة سيران آخر[ان][2] على عرض أرضها المزاجيّة ، نحو ما يصدر منه ذلك الكلام بكماله ، ويتمّ به أمر الإظهار - يعني وضع الصور الدالة على المعاني والشعائر المشعرة بالحقائق بأفعاله وأقواله - وهو الشخص المسمّى بخاتم النبوّة - عليه من الصلوات أفضلها ومن التحيّات أتمّها وأكملها - .

وموضوع **مافي هذا الكتاب** من العلوم والأبحاث هو ما في هذين السيرين[3]

---

١) د : يتمكن من توليد ويمكن أن يظهر ...

٢) م ، د : سيران آخر .

٣) م ، د : هذا السيران .

من صنوف تنوّعاته الكماليّة ، و بيان ما يختصّ بكليّات تطوراته من العلوم و المعارف - كما ستطلع على تفاصيله عند الكلام على ترتيب الكتاب و فهرست فصوصه وأبوابه .

## عقد وتميمة[1] :

لا يخفى على المتفطّن اللبيب أنّ ارتباط أمرالكمال بالكلام واستتباع أحكام تمام الإظهارلبلوغه إلى نقطة التمام ، ليس إلاّ باحتوائه على الحقائق كلّها واختزانه للطائف العلوم والمعارف على ماعليه الأمرفي نفسه ، فإنّ الحرف صورة العلم ، ومظهر بسطه وكشفه - على ما لايخفى عند أهله[2] - .

ثمّ إنّ استنباط العلم من صور الحروف ، واستنتاج دقائقه الباطنة من بيّنات أشكالها الظاهرة إنّما يمكن من المَشعرين الشاعرَين : أعني السمع والبصر ، إذ بهما يرتبط[3] قوس الظهور من الدائرة الكماليّة الوجوديّة بقوس البطون منها ، وبذلك الارتباط حصلت الرقيقة الاتحاديّة التي تستتبع العلم والشعور .

وممّا يؤيّد هذا الكلام ما ورد في التنزيل : ﴿ وَ اشرَقَتِ الأرضُ بِنُورِ رَبّها وَ

---

١) كذا في النسختين ، ولعل الصحيح : عقد وتتميم .

٢- حرف = (حا) ٩ + (را) ٢٠١ + (فا) ٨١ = ٢٩١ .

علم = (عين)١٣٠ + (لام) ٧١ + (ميم) ٩٠ = ٢٩١ .

٣- سرّ ذلك هو كونهما بتجوهرفطرتهما التجرديّة الروحانيّة النورانية من عالم الغيب ، خارجين من عالم الشهادة . و أما من جهة تعلقهما بالعضو المحسوس العنصري داخل مندرج تحت فلك الأفلاك المحدد للجهات ، فمنزلتهما منزلة [الد]موت من البرزخ . نوري .

وُضِعَ الكِتَابُ وَجِاْيءَ بِالنَبِيّين وَ الشُهَداء ﴾ [٦٩/٣٩] فإنّ من تدبّرفي نظمه بعض التدبُّر ظهر له الحقّ من أُفق إشراقه .

[قوسا النزول والعروج في العالم الإنسانية وتطور الحروف والكلام ]

وتمام تلخيص ذلك الكلام أنّك قد عرفت آنفا أنّ السير الوجودي لم يزل متدرّجا في كثائف الكثرة الكونيّة ، إلى أن يبلغ منتهى ثخائن الأجرام ؛ ثمّ إذ قد تمّ هذه الحركة بحصول ما هوالغاية لها ، عاد يتلطّف - مصوّرا بأعراضها القائمة بها من الألوان والأوضاع ، والأبعاد والأعداد - إلى ما يخفّ عن تلك الكثافة الجرميّة وغلظها الأرضيّة خفّة ما ، حتّى يمكن أن يحملها الهواء والضياء ويبلغها إلى مبادي تينك القوّتين ، ثمّ يخلع ما عليها من آثار صورتها [1] النوعيّة الخارجيّة ، ويتدرج في التبطّن إلى الحسّ المشترك ، ثمّ إلى الخيال ، ثمّ يضع جملة ما عليه من آثار الصور ويدركه الوهم ، ثمّ الذكر ، ثمّ ينفضّ بقايا ما عليه من اللواحق الخارجيّة المشخّصة والعوارض المعيّنة ، ويتعقّله الفكر منزّها عن المواد المشخّصة والعوارض المخصصة إيّاه ، ثمّ يصل إلى القلب ويعلمه مقدّسا عمّا يشوب به الإطلاق جملة ، وبه يتمّ الدائرة بكمالها ، وينطبق قوس الإظهار على قوس الظهور منها ، ولذلك يقال لمرتبته هذه : « **مقام قاب قوسين** » .

فعلم بذلك إنّ في الإنسان من تلك الدائرة الكماليّة قوساينطبق بأحد طرفيه على أوّل مراتب الظهور[2]، ومبدء فتح أبوابه - وهوالقلب - وبالآخرعلى آخرها

---

١) د : صورها .

٢) يعني العقل ،كما أن مايحاذيه في الآدمي هوالعاقل ، وآخر قوس الظهوري هوعالم الحس والعيان الكياني ، وما يحاذيه فيه هو الحاس المتحد في الوجود بمحسوسه المرتسم فيه ـ نوري .

ومنتهاها وهي مشاعره الحسّية [1] الظاهر أمر تمامها في السمع والبصر ؛ ولما كان البصر أقوى حكما في موطن الظهور ، ونفوذ أمره - أعني الصورة ، ولذلك تراه قد انسحب حكمه على مدركات السمع ، يعني الكلام في صورته الرقمية - جعله غاية للمشيّة بصريح عبارته في صدر الكتاب[2]- كما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى - .

## توشيح من شواكل الرقوم وقواعد العقود [ خصائص حرف السين ] :

**كما** أنّ الإنسان بين الأكوان له فضائل يفتخر بها عليها ومزايا تفوق[3] بها على الكلّ -

- **منها** أنّ خصوصيّته الفارقة التي بها يمتاز [الف/٢٣٤] عن المسمّى[4] ومنها يتحقّق اسميته ، إنّما هي أحديّة الجمعية الإحاطيّة التي بها يماثله وبدون الإجمال والتفصيل لايبائنه ولا يفارقه . **ومنها** أنّ صورته الظاهرة وبنيته البيّنة المحسوسة نسخة جامعة للكلّ بأشكاله ودلائله . **ومنها** أنّ حقيقته جامعة بين العوالم

---

١) د : المشاعر الحسية .

٢) راجع صدر الفص الآدمي .

٣) د : يفوق .

٤) مرادهم من « المسمى » حضرة الحق ، ومن « الإسم » فطرة الآدمية الجامعة لجوامع الأسماء ،كما قال عزّ من قائل : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسماءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] أي خمّره بيديه : الحضرات الإلهية والعوالم الكيانيّة . ومن هاهنا قال ﷺ : « أُوتيتُ جوامعَ الكلم » .

فهذه الجامعية التامة العامة الكاملة تسمّى بـ « أحديّة الجمعيّة الإحاطيّة » ، وهي حضرة بسيطة محيطة بالكل وببساطتها لايعزب عن حيطتها مثقال ذرة من الكثرة -لا في أرض الكثرة ولافي سمائها - فافهم فهم نور ، لا وهم وهم وزور - نوري .

الكيانيّة التي هي مواطن كمال التفصيل ، والحضرات الإلهيّة التي هي مجالي جمال الإجمال -

-كذلك **للسين** بين الحروف وجوه من الخصائص الكماليّة :

**منها** أنّ اسمه عين المسمّى إذا اعتبر ذلك مستقلا بنفسه - لاتزيد عليه ولا تنقص منه - فبينهما المطابقة التامّة والمثليّة الكاملة .

**ومنها** أنّ كلّ حرف من حروف أسمائه له فيه رقم بإزائه .

**ومنها** أنّ عدده التامّ الجامع[1] وعقده الفاتح لأقفال حقيقته لايزيد على اسمه إلاّ بتاء التفصيل والتبيين ، إذ هو معنى شمس الإظهار التي يخرج بأشعّة أضوائها خبايا مكامن الإمكان على أعلام العيان، وأيضا صورته هي الأربعة المعرِبة عن الكلّ إجمالا[2]، كما أنّ باقي حروفه مُعرِب عنه تفصيلا ، فهو الجامع بين الإجمال والتفصيل ، فإذا فحصت عمّا يدلّ على الإنسان بين بسائط الحروف ومفرداتها بالمطابقة الحقيقيّة الطبيعيّة - دون الجعليّة الوضعيّة - هو هذا الحرف .

ولذلك تجد قلبه هو الاسم الدالّ عليه وضعا مع زيادة معنى الجمعيّة ، كما ورد في الأثر الختمي[3]: « لكلّ شيء قلب ، وقلب القرآن يس » .

---

١) وهو الستين ، فإنه السين بزيادة التاء .

٢) راجع ما أوردناه في المقدمة حول هذا العدد .

٣) عوالي اللئالي : ٦٥/١ . الدارمي : كتاب فضائل القرآن ، باب في فضل يس ، ٤٥٦/٢ . الترمذي : كتاب فضائل القرآن ، باب ٧ ماجاء في فضل يس ،١٦٢/٥ ، ح٢٨٨٧ . شعب الإيمان : باب (١٩) تعظيم القرآن ، ٤٨٠/٢ ، ح٢٤٦١-٢٤٦١ . و في المسند (٢٦/٥) بلفظ : « يس قلب القرآن » . راجع الدر المنثور : سورة يس ،٣٧/٧ . ورواه الصدوق - ره - في ثواب الأعمال : ص١٣٨ ، ثواب من قرأ سورة يس ، عن الصادق عليه السلام أيضا .

فلئن قيل : إنّه مركّب من « الياء » و« السين » فلا اختصاص له به .

قلنا : إنّ « يا » صورة كمال « السين » وقلبه[1] ، ولذلك ذهب **صاحب المحبوب** إلى أنّه إشارة إلى الختمين .

وكذلك في كلام **السيّد**[2] - سلام الله على آبائه الكرام وعليه - ما يشير إلى هذا ، حيث نصّ في تحقيق اسم « عيسى» : أنّ « ي » صورته ، و « س »

---

١) أي وجه القلب الذي به يواجه القلب أصله المسمى بالروح الأعظم ، و ذلك الوجه القدسي يسمّى بالفؤاد ، كما يسمى وجهه الذي إلى النفس : العقل ـ أي العقل النظري ـ و الفرق بين الفؤاد والعقل كالفرق بين الولاية والنبوة ، وكالفرق بين الشمس والقمر ، أو بين البدر و الهلال ـ نوري .

٢) كرر الشارح إيراد هذا النص في كتابه المفاحص ، فمنه ماجاء فيه (الورقة الف ١٠٠) :

« ثم إن لاسم الجلالة تنزلا آخرمن هذا المدرج بسائر أجزائها وحروفها إلى حرف مفرد من المقطعات الأصلية ، وهذه من آيات جلالته ، فلابد وأن يكون لذلك الحرف دلالة بحسب وضعه الذي هو عليه إلى المعنى الذي يناسبه في ذلك الوضع ، وهو السين ، فإن أسنانه هي صورة تنزل لامي الجلالة ، كما أن النون منه هو صورة تنزل إحاطة هاء هويتها الخارجية وتمام انبساطها واتساعها ، ومن هاهنا يدل السين على السوية العدلية التي بها ظهر في العالمين ماظهر بصورة الكمال الأتم ... ثم إن من سرّ سراية حكم هذا الاسم ماتراه من جلالة شأن هذا الحرف بين الحروف ، حيث وقع في كلام الإمام أنه قال عليه السلام : « من أراد علوما يغنيه عن المكاسب العادية وترقيه إلى أعلى المنازل العادية فعليه بنسبة حفظ الستين ، الحالة في أواسط سمة عيسى » .

وكثيرا ما يعيد الأرقام السيدية هذا الكلام بعبارات متنوعة و إشارات متفنّنة ،منها ما أشار- سلام الله على آبائه الكرام وعليه - في طيّ مراسلاته الهادية :

نقل ربيب جعفر الصادق عليه السلام - وهو أعلم أهل البيت - ما معناه :... من أراد أن يستشرف على علوم تغنيه عن المكاسب العادية وتعنيه إلى أعلى المنازل العالية فعليه بنسبة حفظ الستين ، وهو في أواسط عي س ى ، فيا صورته وس مادته ، والبينات تبيانه و ع زمانه ع ي سى [illegible] » .

مادّته ، والبيّنات تبيانه ، و « ع » زمانه[١] يس سي[٢] - إلى هنا نصّه الشريف .

وكذلك إن تأملّت في « موسى » و (٩) آياته ، ويونس وبطن « ن » وجدت الكلّ متطابقا .

وأيضا فإنّه السبب الواصل[٣] والواسطة الرابطة بين القوسين -يعني الإنّيات الإلهيّة والإنيّات الكيانيّة - بسني حسّه[٤] على ما نبّهت على تفاصيله بأنّ التفرقة التي في القوسين وإنيّاتهما إنّما تنتظم في سلك الجمعيّة بالناس - كما لا يخفى -.

وإن تأمّلت في لفظ « **الإنسان** » واقفا على عبارات أهل الإشارات ، وجدت ما يشير[٥] إلى أنّ « السين » هو المتكلّم الواحد .

كما أنّه إن أمعنت فيما نودي به موسى ﴿ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ

---

١) لعل سرّكون «ع » زمان عيسى كون يوم العود خمسين ألف سنة وهي سبعة أسابيع ، فأُسبوع منها يكون زمان ظهوربعثة عيسى عليه السلام- آدم ، ثمّ نوح ، ثمّ إبراهيم ، ثمّ موسى ، ثمّ عيسى ، ثمّ حضرة المحمديّة الختميّة بآلها الوارثين له صلى الله عليه وآله - وهو صلى الله عليه وآله صاحب الأُسبوع السادس من جهة كونه نبيا من الأنبياء ، والأُسبوع السابع أيضا من جهة خاصة ختميّته صلى الله عليه وآله ، السابع هو يوم جمعة الجموع ـ هذا ما ورد وخطر بالبال وهو عالم بحقيقة الحال ـ نوري .

٢) لعل سرّ تكرار صورة يس على العاكس هو وجه الإشارة إلى الختمين : ختم النبوة و الولاية ، الظاهر والباطن ، فهما متعاكسان ـ نوري .

٣) أي السين هوالواسط الرابط في اسم الإنسان بين لفظة « أنا » المقدم و« أنا » المؤخر ، إذ تكرر حرف الألف والنون ـ وهما مادة صورة أنا ـ في اسم الإنسان تقدّما وتأخّرا ، والسين واسطة كاشف عما ذكره ، كما لايخفى ـ نوري .

٤) سنّي « س » -: دو دندانه -، يعني سمع وبصر + نوري .

٥) لفظ الإنسان كأنه يقول :« أنا س وس أنا » - فافهم - نوري .

المبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ ﴾ [٣٠/٢٨] رأيته - بمواد أشكالها وجواهر أرقامها - هو ذلك الاسم بعينه[١] ، وهذا الكلام إنّما يفهمه أهل الحقائق الّذين يستنبطون المعاني من الصور المنزلة بدون توسط وضع جعلي ولا تخصيص خارجي .

ثمّ اعلم أنّ الإنيّة والأنانيّة بين الاسماء لهما العلوّ الذاتيّ المقدّس عن مقابلة نسبة السفل والتحت ، ولذلك سمّاها صاحب المحبوب - سلام الله عليه - أرض الاسماء التي ينزل منها الحق إلى سماء أسمائه ، وهي الأسماء الإلهيّة والأسماء الربوبيّة على ما هوالظاهر من مطاوي قوله تعالى :﴿ إِنِّي أَنَا اللهُ رَبّ العَالَمِينَ ﴾[٢] [٣٠/٢٨] ولهذا تقدّم الأرض على السماء في قوله[٣]: « ما وسعني أرضي ولا سمائي » .

ثمّ ليعلم أنّ العقد التامّ من العدد قد تثلّث في هذا الاسم[٤] (٥١ ،٦٠ ،٥١) تثلّث[٥]

---

١) راجع ماكتبه النوري - قده - في التعليقة الآتية .

٢) الالف والنون في لفظ « إني » هما الألف والنون في أول اسم الإنسان، وهما في « أنا » هما في آخره ، وصورة اللامين في اسم الجلالة هي صورة سنّي حرف «س» في وسط اسم «الإنسان» فهذا هومشرب فهم أهل الحقائق ، وهم العارفون بألسنة الولاية ، فافهم فهم نور - نوري .

٣) جاء في قوت القلوب (الفصل الثلاثون ، ١١٨/١): « وروينا في حديث ابن عمر: قيل: يارسول الله ، أين الله في الأرض ؟ قال : في قلوب عباده المؤمنين . وفي الخبر المأثور عن الله تعالى : لم يسعني سمائي ولا أرضي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن- وفي بعضها : اللين الوادع » .
وحكاه أيضا الغزالي في الإحياء (كتاب شرح عجائب القلب ، بيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم خاصة ،٢٥/٣). راجع ما أورده الزبيدي حول تخريج الحديث في إتحاف السادة : ٢٣٤/٧ .

٤) يعني اسم الإنسان ، الألف والنون الأول (٥١) والثاني أيضا كذلك ، و س الواسط بينهما هو (٦٠) ، واما اسم آدم فهو (٤٥) ، ثمّ يرفع مرة فصار (٤٥٠) ، ثم يرفع مرة أُخرى فصار (٤٥٠٠) فلا تغفل - نوري .

٥) د : تثليث . وكتب في هامش النسختين : ٤٥ ٤٥٠ ٤٥٠٠ (راجع التعليقة السابقة للنوري) .

الكامل المتسع منه في تمام الصورة الكلاميّة المنزلة على الحضرة الختميّة - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله - صورة ومعنى[١] ، وأنّ التفرقة التي في ضلعيه وطرفيه قد انتظم في حاقّ وسط أرض عرضه المزاجي ، وسُرّة بطحاء اعتداله النوعي ، وهو شخص الخاتم كما وقفت عليه في صورته الرقمية آنفا .

## عقد منتظم من نفائس هذه الجواهر

### [كيفيّة دلالة الحروف على المعاني ]

وإذ قد لُوّح في طيّ هذه التعليقات على ما يستدلّ به على الدقائق الذوقيّة واللطائف من نفائس ما انطوى عليه كنوز الحروف برموز رقومها وأشكالها ، وجلائل ما احتوى عليه ذلك بنسب معانيها وعقود أعدادها - المشتمل عليها تلك الحروف بأساميها ومسمّياتها - تلميظا[٢] للطالبين ذوي التيقّظ والتفطّن ، من يوانع ما أثمرت شجرة الزمان على أفنان مواقيت وقته ، وأغصان مواعيد سعة ساعته ، لابدّ من الإشارة إلى أُصول هادية إلى واضح طريقها ، فاتحة لأقفال إدراكها وختوم تحقيقها :

**اعلم أنّ الحروف** [ب٢٣٤] - وهي على ما نبّهت عليه صور اجتلاء الحقائق العليّة والعلوم الإليّة[٣] على منصّات العيان وملابس بروز الأسرار الغيبيّة من

١) كتب في نسخة م تحت كلمة صورة : حرفا . وتحت كلمة معنى : عددا .

٢- التلمّظ والتمطّق : التذوّق . واللمظ والتلمّظ : الأخذ باللسان مايبقى في الفم بعد الأكل ، و قيل : هو تتبع الطعم والتذوّق . وقيل : هو تحريك اللسان في الفم بعد الأكل ، كأنه يتتبع بقيّة من الطعام بين أسنانه -(لسان العرب) .

٣) أي إلهية (هـ) .

زوايا غيابة جبّ الكمون على شواهق أعلام الإعلان - وإن كان لها في تأدية تلك المعاني و إبانة أسرارها ممّا سوى الأوضاع الجعليّة المبنيّة على التخصيصات العهديّة المتخالفة بحسب لغات الأقاليم ومعهودات أرباب الصنائع والشرائع طرق شتّى وأنحاء كثيرة لايعدّ شعَبها ولا يحصى ، ولكن مرجع الكلّ فيما يعتد به ويعوّل عليه منها إلى **أُصول ثلاثة** :

**أحدها** : الأصوات النطقيّة المتمايزة بحسب اعتمادها على المخارج اللفظيّة و المقاطع السمعيّة ، وصاحب الصورة الكماليّة ودائرتها التاميّة فيه هو« الواو» .

**وثانيها** : الأشكال الرقميّة المتخالفة بحسب الخطوط والنقط وتباين دوائرها وقسيّها - ذوات الزوايا منها والأضلاع - وصاحب الصورة التاميّة فيه « الهاء » فهو[١] الجامع بين التامّين ؛ هذا ما لها بحسب الصورة المحسوسة الظاهرة منها على السمع والبصر.

**وثالثها** : المراتب العدديّة ، المنطوي عليها في صورتيها النطقيّة السمعيّة والرقميّة البصريّة ، فله رتبة الإحاطة القلبيّة ، وتحته من العلوم العليّة واللطائف الجليّة ما لايخفى .

وذلك لأنّ الأعراض الكونيّة والأحكام الجسمانيّة - التي هي غاية الحركة الوجوديّة ومنتهى سيرها الكمالي - لانغمارها في الغواشي المظلمة الهيولانيّة و الحجب الكثيفة الماديّة ، لا يصلح شيء منها لاستنتاج الحقائق العلميّة واقتناص اللطائف النوريّة المقدّسة صلوح الكم .

---

١) يعني لفظ : « هو » ، وهو اسم الله الأعظم + نوري .

فإنّ الكيفيّات الانفعاليّة والانفعالات والملكات والقوة واللاقوّة - من المقولات التسع - إنّما تكون لذوات الانفعالات من الماديات . وأمّا الإضافة : فما يتعلّق بأمثالها إنّما يعقل بها ، فهي من المادّيات[١] ؛ وأمّا الانفعال والفعل : فمادّي أيضا ؛ فيبقى الأين والوضع والمتى ، وهي كلّها كمّيات .

هذا لمن سلمت ذائقة فطانته الأصليّة عن رسوم المصطلحات التقليديّة .

فعلم أنّ سائرما ليس بكمٍّ هي ماديّات منغمسة فيها ، لايناسب المعاني المجرّدة ولايطابق أحكامها ، فلا يصلح لاستعلام تلك المعاني المجرّدة منها صلوح الكم- ، فإنّه لجامعيّته بين التجرّد والتعلّق وعدم تقيّده بشيء منهما وإحاطته وعلوّه على الكل يصلح لذلك - سيّما الأعداد منه .

وهذا ما ذهب إليه **الصدر الأوّل من الحكماء** ، **كالفيثاغوريين وأرباب التعاليم والمُثل** ، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ جميع ما ليس بكمّيّ فهو متعلّق بالمادّة ، و يكون مبدؤه التعليميات التي ليست بمتعلّقة بالمادّة ، و يكون هي المعقولات بالحقيقة . وأمّا غيرذلك فليس من المعقولات في شيء ، ولذلك لايمكن أن يحدّ اللون والطعم حدّا يُعبؤ به ، بل إنّما هو نسبة إلى قوّة يدركها ، ولا يعقلها العقل، بل يتخيّلها الخيال تبعا للحسّ .

وأمّا الأعدادوالمقادير وأحوالها فهي معقولة لذواتها .

**هذا حكاية مذهبهم** ؛ فمنهم من ذهب إلى تجرّدها ، ومنهم من ذهب إلى غير ذلك - كالفيثاغوريين .

---

١) د -: وأما الإضافة ... الماديات .

وأيضا قد تبيّن لك فيما سلف من القواعد أنّ الكثرة هي ظاهر العلم وبيّنات لوازمه ، فالمراتب العدديّة التي هي صورتفاصيل الكثرة هي الصالحة لأن تكشف عن الحقائق كلّها - بحسب إحاطة الحروف بها واختصاص كلّ حقيقة منها بطائفة من الحروف ، يعبّر عنها بها .

وقد احتاج استقصاءُ الكلام في هذا المرام والفحصُ عن تفاصيل طرقه ، إلى علوم متطاولة الأذيال ، وقواعد متباعدة الجيوب والأردان[1] ، قد ألّف ربائب الأئمة وأهل البيت فيها الكتب ، وصنّفوا لترتيبها الزبر ، ولكن لعزّة شأنها وعلوّ مسالكها قصرت أفهام عامّة العلماء عن إدراكها ؛ فإنّها من خصائص خلّص الخواصّ الختميّة .

فاقتصرنا في هذا الكتاب على تلويحات منها ظاهرة ، وتلميحات غير خفيّة عن أنظار المتفطّنين باهرة ؛ تقريبا لأذهانهم ، وتحريصا لهم على التوجّه نحوذلك المسلك القويم ، والتعرّض بجوامع القوى والمشاعرلاستنشاق نفحات ذلك النوع من التعليم والتفهيم - مما سمح الزمان بإفاضته ولاح على صفحات الدهر آياتُ ظهوره و إشاعته .

ولعمري انّ **الباعث الأوّل لتحريرهذا الكتاب** في صورة الشرح و تعليقه على هذا المتن ، إنّما هو هذا ؛ إذ رأيتُ أعنّة نيات أرباب التفطّن من الطلبة منعطفة عليه ، متشوّقين نحو استكشاف حقائقه ، معرّجين عليها ، علما منهم أنّها غاية المرام ، وأنّها القدح المعلى من أقاديح هذه السهام - ذاهلا عمّا أثمرت

---

١) الرَدَن - جمعه أردان - : الغزل . الرُدُن - جمعه أردان - : أصل الكم.

رياض أطوار أدوار الزمان [الف/٢٣٥] وجنانها من طرائف بدائع الأزهار ، ولطائف يوانع الأثمار[١] .

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا * و يأتيك بالأخبار من لم تزوّد[٢]

[ أصول العدد تسعة ومناسبة آدم معها ]

فنقول : إنّ أصول مراتب العدد على كثرتها وعدم تناهيها قد انحصرت في تسع من الصور هي موادّ الكلّ ، فإنّ سائر مراتبه الباقية إنّما يستحصل منها بضرب من الامتزاج والتركيب ، ونوع من النسب العارضة لها على ما لايخفى ، ولذلك ترى الأرقام الهندسيّة ما جاوزت التسعة ، وهي صورة السعة الإحاطيّة التي تشمل الكل من تلك المراتب - أصولها وفروعها - اشتمال آدم على سائر المراتب الوجوديّة والكيانيّة .

فلذلك ترى عدد تلك المرتبة بما انطوت عليه هو عدد آدم - يعني ٤٥ - وذلك أيضا إذا جرّدته عمّا طرء عليه بحسب المراتب من النسب وجدته ذلك العدد بعينه ، فلذلك صار معنى « آدم » على عرف أهل الشرح الحرفي .

ومن ثمّة ترى عدد « حوّا » ١٥ ، وهي ثُلثه اليسير الذي في مقابلة ثُلثيه الكثير ، فهو المستخرج من جنبه الأيسر .

١) د : + شعر .

٢) الشعرلابن رواحة . وروي أن رسول الله ﷺ كان يتمثل به . راجع الترمذي : كتاب الأدب باب (٧٠) في إنشاد الشعر، ٥/١٣٩ ، ح٢٨٤٨ . المسند : ٦/٣١ و١٣٨ و١٤٦ و١٥٦ و٢٢٢ .

و من أراد زيادة بيان لهذا الاصطلاح و تحقيق أحكام له فعليه بتصفح كتاب « المفاحص[1] » .

و ينبغي أن تعلم أنّ لآدم وزوجه بحسب كلّ عرف معنى يناسبه وأحكام يخصّ به ، فلا تغفل عن الدقائق .

[ طرق استخراج المعاني من الحروف ]

ثمّ إنّ استخراج الحقائق من الحروف وأعدادها له **طرق عدّة** :

**منها** الردّ والتحليل[2] - على ما نبّهت عليه - والذي يدلّ على صحّة هذا الطريق وإيصاله إلى المطلوب ، أنّ قوله تعالى : ﴿ الم ذَلِكَ الكِتَابُ ﴾ [٢/٢] إذا حوسب تلك الحروف بأساميها ذلك الحساب يستحصل منه معنى[3] .

---

١) من تأليفات المؤلف لم يطبع بعد ، ومضي ذكرها في المقدمة .

وقد ذكر فيه أن التسعة (٩) من أصول الأعداد هو العدد الواسع لأنه حاو لجميع ما تحته من الأصول ، كما أن آدم منطو فيه جميع المراتب ، فالتسعة عبارة عن آدم . وقال فيه (الورقة الف ٦٢) : « إن العدد الواسع الذي هو عبارة عن آدم بلسان الاستعداد العددي ، إذا استقصي الجزء المحمول عليه ، الكاشف له ، العادّ إياه ، هو الثلاثة - لاغير - فإنها هي التي إذا دارت على نفسها وتصورت بصورتها الجمعية التي لها عند انبساطها بذاتها وتثلثت صارت تسعة ، ثم إذا حوسب صورة هذا البسط جملة واحدة- بحيث يعدّ سائرأفرادها بالفعل ولم يبق شيء منها في مكامن القوة والخفاء ، صار ذلك المجموع [١+٢+٣+٤+٥+٦+٧+٨+٩=] ٤٥ ، عدد حروف آدم ، وهو صورة تثليث (١٥) على ما هو الظاهر في مربع ٣ في ٣ ، إذا علم هذا ظهر منه وجه استخراج حوا (= ١٥) من جنبه .

٢) راجع ما أوردنا في توضيح هذه الاصطلاحات في المقدمة .

٣) كتب في الهامش : ا ل م<br>١ ٣ ٤<br>٣ ١ ١<br>٨ ٤ ٤

**ومنها** طريق البسط والتركيب، بأن يفصّل فضل أسامي الحروف وأعداده، و أسامي حروفها مجملا ومفصّلا ، بطنا بعد بطن - إلى سبعة أبطن - ويفتّش في ذلك البسط عمّا هوالمعنى ، و يستنبط منه المغزى ، وهو البيّنات على ما أُشيرإليه . و ممّا يدلّ علىأنّه من الخصائص الختميّة ما ورد في الحديث[١] : « أنا أوّل من تكلّم بالضاد[٢]» .

وقد ورد أيضا [٣] : « أوّل من تكلّم بالعربيّة إسماعيل » .

وذلك كما يفصّل - مثلا - من « بسم » (١١١) : ( ايـن يم ) ، و يستعلم سبب اختفاء الألف فيه[٤] ، أو يستخرج من بائه عدد تمام الأسماء [٥].

**ومنها** أن يستخرج المعنى من فضل حروف العدد ، كما لو تأمّلت في قوله تعالى :﴿ وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى ﴾ [١٨٠/٧] استنبطتَ بهذا الطريق من : ﴿ ولله ﴾ عدد الأسماء : (٧١)[٦] : (لف ين) : (ام ا ا و ن) = ٩٩ [٧].

---

١) لم أعثر عليه ، والمعروف : أنا أفصح من ...

٢) كتب في النسختين تحت الضاد : ٨٠٠ .

٣) في مستدرك الحاكم (كتاب التاريخ ، ذكر إسماعيل بن إبراهيم ﷺ، ٥٥٣/٢) : « أول من نطق بالعربية و وضع الكتاب على لفظه ومنطقه ثم جعل كتابا واحدا مثل بسم الله الرحمن الرحيم الموصول حتى فرق بين ولده : إسماعيل بن إبراهيم صلوات الله عليهما » .

٤) ألف بيّنه با است ، بينه در اسم ظاهر ودر مسمى مختفى است ، وبا در اسم بطورمسمى است + نوري .

٥) [الباء] : ثنتان = ١٠٠١ (ح) .

٦) د : - ٧١ .

٧) ولله = ٧١ . وهذا الرقم بالحروف = ا س . وفضل أسامي هذين الحرفين : لف ين . و فضل أسامي هذين : ا م ، ا ، ا ، ون = ٩٩ .

وتعلم منه أيضا تحقيق إثبات معنى « الحمد لله » (٨٣) : ا م ا م ا[١].

ومن أراد زيادة تحقيق لهذه الطرق ، فعليه بتحصيل كتاب : **الخصائص الختمية** - وفقنا الله لإتمامه بالخير .

وإذ كان الغرض من ايراد هذا الكلام والخوض في تيّار بحره الخضم إنّما رشّ رشحة منه على الطلاّب ، و وميض قبس من مشكاة الكمال الختميّ يهديهم إلى سواء الصواب - فلنكتف منه بهذا القدر ، ونشرع في حلّ الكتاب حامدا لله[٢] ومستعينا منه ، ومصلّيا على محمّد وآله خير آل .

* * *

* *

*

١) الحمد = ٨٣ . وفصل أسامي حروف لله = ا م ، ا م ، ا = ٨٣ .

٢) د : وحامدا لله .

## [ شروع في شرح الكتاب ]

( الحمدُ للهِ مُنزلِ الحِكَمِ )

**الحمد** عند التحقيق عبارة عن تعريف حدود المراد[1] ، والإبانة عن غاية كمال المحمود ومنتهى مقامه في آيات ذوات أفراد وأعداد ؛ ثمّ إنّ لتلك الآيات والأفراد - من حيث التفرقة الكونيّة العالَميّة وظهور سلطان التعيُّن فيها - وجهين من الدلالة والإشعار :

---

١) اعلم أن مأخذ استنباط المعاني الذوقية والحقائق عن الألفاظ ـ على تنوع طرقه وتفنن شجونه ـ منحصر في الوجهين : أحدهما هو جهة المناسبة الجليّة التي بين المعنى الذي أطلق عليه ذلك اللفظ بوضع من الأوضاع وبين تلك الحقائق ، والآخر هو جهة الموافقة بين جواهر حروف ذلك اللفظ ، وبين ما يدل على تلك الحقائق والمعاني ـ جمعا كانت أو فرادى ـ وهذا قريب مما تسمع أئمة الأُصول يسمّونه بالاشتقاق الكبير ـ كالحد مثلا بالنسبة إلى الحمد .

ثمّ إذا تقرر هذا فأعلم أنه قد اعتبر في المعنى المذكور للحمد كلا طريقي المأخذ ، أما الأول فلأن معناه الوضعي هو إظهار أوصاف المحمود وكمالاته ، إما بحسب النطق فقط ـ كما هو الوضع المشهور منه ـ أو بحسب سائر الجوارح ـ كما هوالوضع الآخر منه ؛ وبيّن أنه يصدق على الإظهار المذكوربكلا التقديرين أنه تعريف حدود المراد . إذ الظهور والإظهار إنمايكون من الشيء بحسب غايات له وأنهى أطرافه ، وهو الحد . ولذلك يقال للتعريف الكاشف عن كنه الشيء وذاتياته : « إنه حده » ، فاظهار الأوصاف الكمالية من الشيء هو تعريف حدوده .

وأما « المراد » ففي عرفهم إنما يطلق على غاية الحركة الوجوديّة ظهورا وإظهارا ، وبيّن أن تلك الغاية وإن كانت بحسب الشهود الذاتي والإجمال الجمعي إنّما يختص بها الخاتمان ، ولكن بحسب التفصيل الوجودي والتفرقة الأسمائية يصدق أولا على آدم في سائر مراتبه وقواه من أشخاص الأفراد منه ، والأعداد الظاهرة منها في مرتبتي الصورة والمعنى ، وهي غاية كمال المحمود ومنتهى مقامه ، وذلك لأن كلا من تلك الأفراد في كل ساعة من ساعات زمانه ظاهر فيها ☜

أحدهما نحو الإظهار : وهوالذي يلي الإطلاق الذاتي الوجودي فيه لسان الحمد . والآخر نحو الإخفاء : وهوالذي يلي التقيّد العدمي الكوني فيه لسان التسبيح .

والأوّل لظهوره يفهمه كل أحد - دون الثاني - كما ورد في التنزيل: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [١٧/٤٤] .

وبيّن أن تلك الأشياء متخالفة بحسب ظهورها بالوجهين وغلبة أحكام الإطلاق والتقيّد : فمنها ما ظهر بوجه يتكلّم بلسان التسبيح فقط ؛ ومنها ما ظهر بوجه يتكلّم بلسان الحمد فقط ؛ ومنها ما ظهر بوجه يتكلّم بهما .

وإذ قد تقرّر أنّ التسبيح حقّه هو الّذي يودّى بالحمد ، وذلك هو اللائق بجنابه الأقدس ، فإنّ تنزيهه تعالى ليس ممّا يقابل التشبيه - كما ستطلع عليه في طيّ الكتاب - وقد عرفت ممّا سلف لك من البيان أن قلب الكُمّل هو المختصّ بذلك - أتى بالكلام المعرِب الجامع بين الكثرة الكونيّة المسبّحة و الوحدة الوجوديّة الحامدة - وهو المعبّرعنه بالحِكم - حمَد اللهَ على إنزاله إيّاها .

---

☜ بأنهى ما يمكن أن يظهر به فيها وجودا ، وهو المعبر عنه بغاية كمال المحمود ، وكاشف أيضا فيها عن أنهى ما يمكن أن يكشف عنه شهودا ، وهوالمراد بمنتهى مقامه ، وفي التعبير عن هذه المرتبة بالأعداد لا يخلو عن نكتة تلويحية .

وأما الثاني من الوجهين : فلأن الحمد يشتمل على الحاء والدال ، وهما « الحد » الذي فيه معنى التعريف . وعلى الميم ، وهو « المراد » . وأيضا قد اشتمل بحسب خصوصية التركيب هاهنا على اللام الذي له بحسب الجمعية الإحاطية التي اختص بها بين الحروف دلالة على التعريف ، كما يعلم في غير هذا المجال ، فلا تغفل عن علو هذا المعنى على ما له من المعاني ، و شموله بحسب الإجمال والتفصيل والوجود والشهود ، وظهوره بحسب استجماع المأخذين ـ هـ .

وكأنّك قد نبّهتَ على أنّ موضوع ما في هذا الكتاب من الأبحاث إنّما هوذلك بحسب تدرُّجه في مراقي الكمال وتطوّراته ، إلى أن بلغ الرتبة الختمية ؛ فلذلك قال :

( على قُلوب الكَلِم ) إشارة إلى ما هو بصدد تحقيقه إجمالا ، على ما هو دأب أئمة التأليف وأدبهم . والمراد من « الكلم » هوالكمّل من الأنبياء - كما لايخفى على الواقف بمصطلحاتهم .

ثمّ هاهنا تلويح :

وهوأنّ للـ« حِكم » إلى « القلب » مناسبة بيّنة يتبيّن لأهله بأدنى تأمل : (ا ا ف يم) [1] ، وكذلك للـ« منزل » و « الكلم » [2] ، ولكن أبعد ، وِفقما لهما من النسبة إليه : (يم و ن ا ا م) ، (ا ف يم ا) [3] ، (ا ف ا م يم) ، (ا ف يم ا) [4] .

١٣٢

١٣٢ ١٧٢ ١٣٢ ١٤٨

١) بينات « حكم » = ا ، ا ف ، يم = ١٣٢ . و « قلب » أيضا = ١٣٢ .

٢) يعني المنزل - بفتح الميم ، بل وبضمه مع فتح الزا - هوالقلب . والكلم - الذين هم الكمل - مرجعهم هو القلوب ، يعني أنهم باعتبار حال قلوبهم صاروا كمّلا وأنبياء . فافهم + (نوري) .

٣) بينات « منزل » = (يم ون ا ام) = ١٤٨ = (ح م ق) وبيناتها : (ا يم اف) = ١٣٢ = قلب .

٤) بينات « كلم » = (اف ام يم) = (١٧٢) = (ب ع ق) ،
وبيناتها : (ا ين اف) = (١٤٢) = (ب م ق) ،
وبيناتها : (ا يم اف) = (١٣٢) = قلب . (مقتبس مما كتب في هامش النسخة) .

ثمّ إنّ القلب[١] بحسب ظهور الرابطة الجمعيّة[٢] المذكورة فيه ، و الرقيقة الاتحاديّة التي فيها - على ما نبّهت إليها في المقدمة - قد انفرد بقرب من الطريق لايتطرق لفنائه طوارق النسب والأبعاد ، به يعبد ؛ وقُرب من المكانة ينطوي عنده بساط أعداد الوسائط والمناسبات[٣] ، به يحمد . وأشار إلى طريقه المعبّد ومقامه المحمود[٤] ، منبّها إلى تحقيق طريق الإنزال ، وتبيين مبدئه ، ثمّ إلى منتهاه وغايته قوله :

---

١) بيان لطريق الإنزال وتحقيق معناه ، وهوأنه قد حمد الله على إنزاله الحِكم على القلوب ، وبين أن معنى الإنزال - الذي هو التحريك من العلو إلى السفل - إنما يتبيّن بأُمور : أحدها الطريق ،وهو البُعد الواقع بين العالي والسافل ، والثاني مبدؤه العالي يعني ما منه الإنزال ، والثالث منتهاه السافل يعني ما إليه ذلك . ففي لفظ المتن اشارة إلى الأُمور المذكورة .

وتحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة وهي أنه كما أن لكل أحد باعتبار وقوفه على مواقف الحدود من مسالك كماله ونهاياته في كل جزء من أجزاء زمانه إظهارا لذلك الحدود يسمى بالحمد ، كذلك له باعتبار سريانه في تلك المسالك من مبدء زمان ظهوره إلى منتهى أوانه و دورانه مع الرب على صراطه المستقيم الذي أخذفيه بناصيته لايقدرالتخلف عنه أصلا بذلك ويسمى بـ« العبودية » . فالقلب له هذان الكمالان على أتم ما يمكن أن يكون لشيء عند إنزال الحكم عليه ، وذلك لأن تفاوت مراقي كمال كل أحد في مدارج الظهور والإظهار إنما يعلم بما أعرب عنه من الحكم المسبحة الحامدة . والقلب على ما عرفت له بهذا الاعتبار الجمعيّة الكماليّة وأحديتها فله طريق الأحديّة المسقطة للنسب ، وقد أُشير إليه بقوله « الأمم » أي أقرب وأدنى من أن ينسب إليه القرب الذي يقابل البُعد ، وبين أن لهذه الأحديّة الإحاطيّة طرفا علو وسفل ، يعني الوحدة الإلهيّة والكثرة الكيانية . أحدهما هو ما منه الإنزال ، و الآخرما إليه . قد أُشير إليهما بقوله : « من المقام الأقدم وإن اختلف الملل والنحل »- هـ .

٢) د : الختمية .

٣) يعني الزمان والمكان .

٤) إن المقام المحمود لهو المقام القديم الأقدم الذي لا يقابله الحديث ومكانة القدمة ، ومنزلة ☜

( بأحديّة الطريق الأَمَم[1] من المقام الأقدَم ) فـ «مِن» ابتدائيّة ، أي أنزَلَ من حيث أقدم وأعلى من أن ينسب إليه القِدم - المقابل للحدوث - بطريق هو أقرب وأدنى من أن يشار إليه بالقُرب - المقابل للبُعد - فالباء فيه معنى الظرفيّة ، متعلّق بـ « المنزَل »، كقولهم : «حجَجتُ بطريق الكوفة » . وقد جاء الإنزال بمعنى الإظهار كقولهم :« أنزل ببني فلان سور» . واستعماله بـ « على » قرينة له .

ثمّ إنّ الاختلاف الّذي هو دليل غلبة أحكام التعيّن الموجب للقصور عن أداء التسبيح والتحميد حقّهما ، موجود في قلوب الكمّل، التي هي أُصول أغصان الظهور والإظهار وبحور جداول الشعور والإشعار ، بحسب تباين استعدادات ما يتفرّع عنها من الأُمم ، وتقابل مقتضيات مشارِبهم ومقترحات نياتهم ومقاصدهم ، فقوله :

( وإن اختلفت الملَلُ والنحلُ لاختلاف الأُمَم ) إشارة إلى ذلك وتنبيه على

☜ القرابة التي لا يقابلها الحدوث . وسرّ ذلك هو الإحاطة الأحدية الجمعيّة الوجوديّة التي لا يقابلها المحاطيّة ولا المتفرقيّة الكثرتيّة ، وقس على تلك الأحديّة القاهرة التي لا يقابلها المقهوريّة - أحدية الطريقة الإحاطية التي لا يقابلها المحاطيّة ، فهي أقرب الطرق ، المحيط الذي لا يعزب عن حيطته مثقال ذرة من الطرق ، فلا يبقى معه مقابل يوصف بكونه بعيدا أو أبعد ،فالعبوديّة والعابدية المأخوذة كل منها بهذا الوجه من الإحاطة القاهرة يكون حكم كل منها أيضا بهذه المنزلة . فسمي هذا العبد بالعبد المطلق المحيط في العبودية ، لا يعزب عن حيطة عبوديته وعن سعة عبادته مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ـ نوري .

١- الأمَم - بفتح الأولين -: القصد الذي هوالوسط والقرب (لسان العرب - امم) .

أنّ الأحديّة هذه ليست مما تنافيه وجوه التكثّر أو تقابله - بل تجمعها وتتحقّق بها - فـ « إن » هاهنا للتوكيد . وقوله : « لاختلاف الأُمم » علّة للاختلاف الأوّل وبيان أنّ ذلك الاختلاف ممالابدّ منه بأُصوله وتفاريعه وشعَبه وشوارعه، ضرورة تكثّر الوجوه بها ، وتنوّع ألسنة التسبيح والتحميد منها [1].

فلو لاه ولولانا * لما كان الّذي كانا

وفيه إشارة إلى غاية الإنزال ونهايته ، يعني : اختلاف الأُمم المتفرّع عن اختلاف الملل المتأصّل له ضرورة أنّه سببه .

وحيث أنّ مبدء طريق الإنزال ومنتهاه الأمم ، فيه تلويح بشيء من معاني « ا ل م »[2] - فلا تغفل[3] .

**تلويح :**

حاء حقيقة الحقّ إذا اكتسى بصورة الدال الدالّة على دولة الظهور ودوَران أحكامه ، فالمركّب إنّما يدلّ على الغاية من أطرافها و نهايتها - و هو « الحد » - فإذا ظهر عليه واو الهويّة و هاؤها هو « الوحدة » الكاشفة عن غاية رتبة

---

١) د : + شعر . والبيت من أبيات لابن عربي ستجيء في الفص العيسوي .

٢) فالالف يشير إلى المبدئية ، والميم إلى المنتهائية وهما طرفا « الحد » وبينة اللام - وبينة الشيء معرّفه - وقد تقرر في محله أن منزلة البينات من الزبر منزلة اللب والكنه التفصيلي . والفرق بين المحدود والحد لايكون إلا بالإجمال والتفصيل . نوري .

٣) يعني أن منزلة البينة من الزبر لما كانت منزلة الحد من المحدود ، والألف والميم هما بينة اللام ، والحد عين المحدود وجودا ومعنى ، فتفطّن . نوري .

الوصول إلى الوجود ، وكنه طرف البطون منه ، كما أنّه إذا امتزج بـ « ميم » الجمعيّة العلميّة والكمال هو « الحمد » الدالّ على تمام مرتبة الإظهار .

وممّا يؤيّد هذا تأييدا بيّنا أنّ ما بطن في « لله » من بيّنات أصله هو الظاهر في الحمد بعينه [1] كما لوّح إليه .

على أنّ الحاء و الميم - اللتين هما تمام الأسماء الإحصاء [2] - والألف واللام والميم ، التي هي تمام مرتبة الإظهار - كما أُومي إليه - قدانطوت في « الحمد » مع الدال ، على الصورة الجمعيّة لها .

ثمّ إنّ الحاء والميم كما أنّهما إذا ظهرتا بالدال هو « الحمد » - كما بيّن - كذلك إن أحاطتا بكاف كنه الكلّ هو « الحكم » .

ثمّ اعلم أنّ للألف تنزّلا من سماء قدس تجرّده الذاتي وعلوّ تنزّهه الحقيقي إلى أرض عرضه المزاجي ، وهي باء بسطها [3] وبيانها ، وصورة ذلك هو « ل » وهو

---

١) بينات « لله » = ام ، ام ، ا = ٨٣ = الحمد .

٢) حا + ميم = ٩٩ ، عدد الأسماء التي ورد في الحديث المعروف : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدة ، من أحصاها دخل الجنة .

٣) إن باء البسط هو بسط بسيط المكان ، ومحيط الزمان ، الذين هما عرض مدار الوجود وملاك حركته العرضيّة التي هي مناط بقاء الكتاب المنزل إلى يوم القيامة لإيصال فائدة الإنزال إلى الحاضرين والغائبين ـ زمانا ومكانا ـ فلو لم ينزل الألف إلى أرض عرض محيط الزمان ، وبسط بسيط المكان بصورة لـ ـ أي الف ب ـ لبقي الغائبون زمانا ومكانا محرومين عن فيض نيل الاهتداء بهداية الله تعالى . فصورة «ل» بين صورة المبدء ـ وهي الالف القائم طولا - وبين صورة المنتهى ـ وهي الميم الكاشف عن رمز الدائرة الإحاطيّة ـ هي الصورة الدنياويّة ☜

لام « الكلام » الذي إذا اختفى الألف في صورة جمعيّته وبسطه هو « الكلم » ومن ثمّة ترى عدده (٣٠) باعتبار اختفاء نقطةالباء فيها ، وهو معنى الإنزال ، وحيث وصف طريقه بما هو بيّنات اللام[1] إشارة خفيّة إلى هذا التلويح ، وبيّن أنّ وقوع أمثال ذلك في مطلع الكتاب من آيات تحقيق رؤياه وتصديق كشفه عند أهله .

* * *

ثمّ إنّ الحمد - حسبما عرفت معناه ولخّصت مغزاه - لايخفى عليك أنّه ما

---

☜ النازلة من المبدء ، الراجعة إلى الآخرة ، والواسطة الرابطة بينهما . فالألف يوم الأمس ، والميم يوم الغد ، واللام فيما بينهما ، كاليوم بين الأمس والغد ، وهو الزمان الذي يتكون شيئا فشيئا ، ويتصرّم تدريجا إلى أن ينتهى بوجوده التدريجي الذي لا بداية له ولا نهاية إلى يوم القيامة .

فالألف حرف المبدء والميم حرف المعاد واللام حرف الدنيا والدنيابلغة إلى الآخرة والدنيا دارهدنة وبلاغ ومزرعة الآخرة ، وهذه الدقيقة هي لطيفة من لطائف أسرار( ا ل م ) ، وفي زوايا المقام خبايا لاتكاد تحصى ، ولا مجال لأمثالنا في عرصة مناها :

« أى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست » ـ نوري .

لايتوهمن المنافاة بين كون الزمان لا بداية له ولا نهاية ، وبين كون نشأته مفطورة على الانتهاء إلى يوم القيامة ، الذي نشأته خارجة من نشأة الزمان ، نتيجة لها . وقد مضى كون نشأة الزمان نشأة دنياويّة داثره زائلة باطلة ، ونشأة الآخرة الحقة نشأة سرمديّة أبدية لايدثر ولا يزول ، والدنيا غير باقية عند ظهور الآخرة ، كيف لا ، وهي بلغة وطريقة إلى الآخرة . والطريق ينتهي إلى المنزل والمقصد غير باق عنده ـ نوري .

وسرّ عدم المنافاة كون نشأة الآخرة ـ ولا سيما الجنة ـ باطن الدنيا ، ويوم القيامة الكبرى باطن باطن الزمان والمكان الدنياوي ـ نوري .

---

١) بينات اللام : (ام) ، مادة كلمة « الأم » في قول الماتن : الطريق الأم .

تنفّس عن مطلع الظهور صبح كماله إلاّ بما من أنفاس الخاتم وأفعاله وأقواله ، وما سطع أشعة تمام إظهاره من أعلام الإعلان إلاّ بتبيين ورثته من آله ، فلذلك اشتق من « التحميد » بمعنى المبالغة في الحمد صيغة معربة[1] عن أنّه المحمود - لاغير - وله الفضل فيه ، ليكون إسما له ، فإنّه ما لم يعرب عن هذا الوجه يكون قاصرا عن أداء تمام الحمد ، ولا يكون الاسم مطابقا لمسمّاه - كما بيّن تحقيقه في « **الرسالة المحمدية** »[2]-ومن ثمّة ترى أئمّة التأليف يسترد فون الحمد بالصلاة عليه وعلى آله ، تقرّبا إلى المنتسبين إلى حضرته المنيفة وتطفّلا إليهم بما يورث الوصول إلى مدارج أقدامهم الشريفة ، وتنبيها على أنّهم هم السابقون والمصلون في مضمار أداء الحمد ، والفاتحون لأبواب كماله ، الخاتمون عليها بخاتم التمام ، فهي إذن من الحمد ، كما أنّ تسميته بما ينبئ أنّه المحمود منه أيضا ، فلذلك اختتمه بقوله [الف٢٣٦] :

( وصلى الله على ممدّ الهمَم من خزائن الجود والكرَم بالقيل الأقوَم ، محمّد ، وعلى آله وسلّم ) كما أنّ لكلّ أحد بحسب صورته الخارجيّة هويّة عينيّة يتميّز بها عند الحسّ ، ويتحقّق تشخّصه بين بني نوعه بانفراده بها ، كذلك بحسب حقيقته الجمعيّة له هويّة معنويّة يتميّز بها في نفسه وعند الكمّل من المتطلّعين عليها ، وهو قصده ونيّته لاستخراج ما استجنّ فيه من الكمالات الواقعة تحت رؤيته ، منتهى مدى بصيرته المقصورة على اعتقاده حسب استعداده ، وهو

---

١) صيغة معربة ، يعني صيغة « محمّد » - نوري .

٢) من رسائل المؤلف غيرمطبوع ذكرناها في المقدمة .

الهمّة ، وهذا هو المبدء والروح لسائر ما يتحقّق به الهويّة العينيّة ، من الأعمال والأحوال و العوارض الخارجيّة - كما أشار إليه صلى الله عليه وسلّم بقوله[١] : «إنّما الأعمال بالنيّات » .

ثمّ إنّه صلى الله عليه وسلّم لما اختصّ بين الكمّل من الأنبياء بإتيان القرآن العربي ، المعرِب عمّا عليه الوجود إجمالا وتفصيلا - بما فيه من الميزان القويم الذي له نهاية الاستقامة وتمام العدل والصدق ، إفرادا وتركيبا ، مقطعا وموصلا - كان صلى الله عليه وسلّم ممدّا لسائرالهمم - من قولهم : « أمدّ الجيشَ بالعَدد والعُدد » أي زاد في موادّه - فإنّه صلى الله عليه وسلّم يمدّ الكل في مواد مراقي كمالهم ومعدّات معارج علمهم واستيهالهم ، بما يربي على مقترحات ألسنة استعدادهم ، ويفضل على مقتضى أسئلة قابلياتهم . ضرورة أنّه صلى الله عليه وسلّم هو المادّة الأُولى ، الفاتحة للرحمة العامّة للعالمين ، والصورة الآخرة الخاتمة للرحمة الخاصّة بالكمّل منهم بما لا مزيد عليه في الإمكان ، فيكون ذلك الإمداد من خزائن الجود والكرم ، لا من ديوان مجازاة العدل والحُكم .

[ درجات العلماء من ورثة الأنبياء ]

ثمّ إنّه مما يستوجبون اشتمال فواتح التآليف عليه ، التنبيه على جلالة شأن

---

١) الهداية للصدوق : باب النية ، ٦٢ . عنه البحار : ٧٠/٢١٢ و٨٤/٣٨١ . البخاري : أول أبواب الكتاب ، ١/٢ . كتاب الأيمان والنذور ، باب النية في الأيمان ، ٨/١٧٥ . الترمذي : كتاب فضائل الجهاد ، باب (١٦) ماجاء فيمن يقاتل رياء ، ٤/١٧٩ ، ح١٦٤٧ . المسند : ١/٢٥ . وجاء في أمالي الطوسي (٤٥٤ ، ح ١٠١٣) : « نية المؤمن أبلغ من عمله وكذلك الفاجر » .

ما تضمّنته من المطالب ، تحريضا للطالبين ، وتنبيها للمبطلين من الذاهلين والمنكرين ، ولا يستراب أنّ الاطلاع على محتد أذواق الكمّل من الأنبياء في العلم بالله ، والوقوف على مبلغ مكاشفات الكلّ فيه - كما تكفّل ببيانه هذا الكتاب - ممّا اختصّ بنيله الحضرة الختميّة ، ضرورة أنّ هويّتها هي أحديّة جمع الكلّ علما وشهودا - على ما عرفت .

ثمّ إنّ الوارثين لعلومها تتفاوت مبالغ سهامهم منها حسب تفاوتهم في درجات القرابة إليها ، و اختلافهم في استجماع وجوه الانتساب بها ، فمن كانت رقائق النسب والقرابة منه إليها مقصورة على الروابط المعنويّة منها فله من تلك السهام حقائق المعارف ببساطتها ، ولطائف العلوم بصرافة كلّيتها بدون أن يكون لها من تلك الحضرة صورة كاشفة ولا وضع نبوي مبين- كما للحكماء من أهل النظر- و من كان مستجمعا معها للوجوه الصوريّة والتزام الهيآت النبويّة والشعائر الشرعيّة مستنبطا من الصور السماويّة المنزلة إليها لطائف تلك الحقائق ، فله من قداح تلك السهام ما تلبّس بالصورة المنبئة ، وارتدى بالشعائر الشرعيّة المشعرة للمشاعر .

وهم متفاوتون في ذلك ، متخالفون في حيازة درجات كماله ، فمنهم من استحصل منها قدرا يستأهل به أن يستفيض من تلك الحضرة في سجال إفضالها شيئا من الحقائق حينا ومنهم من بذل الجهد فيه إلى أن وصل إلى ما يستأهل به أن يستمطر من هطل[1] سحائب كمالها دِيَم العوارف من خصائص المعارف دائما .

وقد ينتهي أمر تلك المقاربة إلى أن يستفيد من صورتها المشخّصة - بجميع ما

---

١) هطل المطر : نزل متتابعا . الديَم - جمع ديمة - : مطر يدوم في سكون بلارعد ولابرق .

يشخّصها من اللواحق - كالزمان والمكان والوضع - مشافها لها ومكالمًا إيّاها ، جملة جامعة وكتابا كاملا يحتوى على ما تضمّنته الحقيقة الختميّة من الحكمة الشاملة والعلم المحيط بسائر الأذواق والمشارب ، على ما اقتضى ذلك الوقت إظهارها وإشاعتها ، واستدعى ألسنة استعداد أبنائه الاغتذاء بها وإفاضتها .

وهذا هو الغاية في القرابة وما يستتبعها من الوراثة ، فهو الخاتم لتلك الوراثة خاصّة ، وهو الشيخ المؤلّف - كما علم من تصفّح كلامه في كتبه - وإلى ذلك كلّه أشار بقوله :

[ رؤيا ابن عربي وأخذه الكتاب ]

( أمّا بعد فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم في مبشّرة - أُريتها في العُشر الأخير من المحرّم ، سنة سبع وعشرين وستمأة [1] بمحروسة دمشق - وبيده صلى الله عليه وسلّم كتاب ) .

المبشّرة - لغةً -: الريح التي تبشّر بالغيث ، وفي عرفهم يطلق على ما يرى السالك من الصور المثاليّة المبشّرة له بجلائل الفتوحات .

ثمّ إنّ الفيض الواصل إلى العبد له مدرجتان : إحداهما من الرحمة الوجوبيّة التي يسلك إليها العبد بمساعي قدمي جِدّه واجتهاده، وعلمه وأعماله ، والثانية من الرحمة الامتنانيّة التي إنّما تنساق إلى العبد بدون توسّل عمل منه ولا توسّط سعي واجتهاد ؛ وفي عبارتي « رأيت » و« أُريتُها » ما يدلّ على أنّ

---

١) عفيفي : في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة .

الفيض المذكور -لجلالة قَدره- جامع بين نوعيهما ، حائز لكماليهما .

وفي لفظ « الكتاب » إشارة إلى أنّ ما انطوى عليه من الحقائق هو الذي يتعلّق بطرف الولاية خاصّة ، فإنّ للكتاب اختصاصا به ، كما أنّ للكلام اختصاصا بما يتعلّق بطرف النبوّة منها ، ويؤيّد ذلك ما في اللغة من أنّ الأوّل فيه معنى الجمعيّة ، كما أنّ في الثاني ما يستتبع التفرقة ، وسيجيء ما يلوّح إلى زيادة تحقيق لهذا البحث .

وقوله : « وبيده » فيه إشعاربأنّ ماتضمنه الكتاب من الخصائص الختميّة المكنونة التي هي في قبضته إلى الآن، فإنّه كما أنّ الفَم مصدر فتح أبواب انبساط الكتاب وما انطوى عليه على صحائف العيان ، فإنّ اليد مورد طيّه وقبضه ، ومحلّ ختمه وكتمه .

ومما يلوّح عليه أنّ « اليد » هو « الختم » على طريقة التحليل (١٤)[١] .

وأيضا : فإنّ الزمان والمكان المذكورين يلوحان[٢] على أنّ ما تولد منهما من الحقائق على مجالى المشاهد والمدارك من الفضائل الختميّة الزائدة على مشهودات الكمّل وخصائصها المحرّمة عليهم ، تلويحا ظاهرا ؛ ولذلك ما كاد يبرز من تلك الحقائق شيء مالم يصدرمن ذلك المصدر مرسوم بإبرازه وإظهاره، على ما أشار إليه بقوله :

---

١) يد = ١٤ . ختم = خ ٦٠٠ ، ت ٤٠٠ ، م ٤٠ . بالرد إلى الآحاد = ٦+٤+٤ = ١٤

٢) أي الزمان - وهو (٦٢٧) = ز ك خ - والمكان - وهو « دمشق » = ٤٤٤ = د م ت -إذا اختلطا حصل منهما : « زد ختمك » - هـ

( فقال لي : هذا كتاب **فصوص الحكم** ، خُذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به ) . و في تسميته صلى الله عليه وسلّم بـ « فصوص الحكم » إشعار بأنّ ما انطوت عليه من نقوش الحقائق إنّما هو من الخصائص الختمية[1] على ما لايخفى على الفطن .

ثم إنّ ما يؤخذ به الكتب - أخذا يعتدّ به ويعوّل عليه - من الآلات والجوارح هو السمع الذي فيه صور المعلومات ، كما أنّ ما يخرج به هو باقي الجوارح والأعضاء . وأيضا : فإنّ المذكور هو قول الخاتم وأمره ، وفي مقابلة القول : السمع ، وفي مقابلة الأمر : الطاعة . فقال :

( فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله ولأُولي الأمر منّا كما أُمرنا ) إشارةً إليه . ولايخفى أنّ هذا الأمر وإن كان ظاهرا من خاتم النبوّة - صورته المثالية - ولكنّه تحقيقا منه ومن الله ومن صاحب الزمان ، وهو يحتمل أن يكون الشيخ نفسه على ما يؤمى إليه « منّا » .

( فحقّقتُ الأُمنيّة ) أي جعلت أُمنيّة إظهار هذا الكتاب منه أومن الخاتم حقّا ، بجعل الواقع مطابقا لها . ولمّا كان إصدار الجزئيّات وتسطير النقوش الدالّة على ما في الكتاب وإبرازها من مكامن القوّة والإمكان إلى مجالي الفعل والعيان إنّما يتمّ بأُمورثلاثة -: الأوّل تعقّلها ، وهوالهمّة ؛ والثاني تخيّلها وهو القصد ؛ والثالث انعقاد جمعيّة الجوارح وتوجّهها جملة نحو تحصيل المتخيّل

---

١) إشارة إلى ماورد عنه ﷺ : « أُوتيت جوامع الحكم » .

وتصويره ، وهو النيّة - إلى ذلك أشار بقوله :

( وأخلصتُ النيّة وجرّدتُ القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ ، من غير زيادة ولا نقصان ) .

ولايخفى أنّ تحقيق تلك الأُمنية وإبراز ذلك الكتاب من المكامن المعنويّة وسواد بطونه إلى المظاهر الصوريّة الحرفيّة ، وبياض زُبره وتسطيره - معصوما عن التغيير والتبديل والزيادة والتقصير في طريق إبرازه ومكامن إخراجه من المدارك المعنويّة الفكريّة والمشاعر الخياليّة المثاليّة ، والمخارج اللفظيّة الكلاميّة ، والصحائف[1] الرقميّة الكتابيّة -ممّا لايفي به قوّة البشر، ولا يتيسّر ذلك لأحد من الكمّل ؛ فإنّها مُثار السهو والتحريف ، ومواقع الغلط والتصحيف ؛ على ما ورد في التنزيل﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ﴾ [٢٢/٥٢] ؛ اللهم إلاّ أن يكون خاتما قد أسلم شيطانه على يده[2] .

ثمّ لمّا استشعر أن يقال ذلك ، ويتوهّم إنّ إخراج الكتاب على ذلك الحدّ ممّا لايمكن أن يتيقّن به ، دفَع ذلك على طريقة الأدب في صيغة الدعاء والطلب قائلا أوّلا على سبيل الإجمال وعموم الأحوال :

( وسألتُ الله أن يجعلني في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ) -

١) د : وصحائف .

٢) إشارة إلى ماروي عنه ﷺ : إن شيطاني أسلم على يدي .

- وثانيا على سبيل التفصيل وخصوص ما هو بصدده من التحقيق : -

( وأن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني ، وينطق به لساني ، وينطوي عليه جناني ، بالإلقاء السبّوحي ، والنفث الروحي ، في الروع النفسي ، بالتأييد الاعتصامي ) ، فإنّ مداخل الشيطان ومواقع تشويشاته الانحرافيّة في ذلك الطريق ثلاثة مواطن : أوّلها الجنان الذي يجد المعاني الذوقيّة والحقائق الكشفيّة عيانا ، ثمّ يلبسها بالصور المثاليّة المتخيّلة ، وبها ينطوي عليها ؛ وثانيها اللسان الذي يكسوها لباس الألفاظ والحروف وينطق بها ؛ وثالثها البنان الذي ينزلها في بنيان سواد المداد ، ويرقم لها .

فلذلك سأل الله أن يخصّ : الأوّل بالإلقاء السبّوحي ، والثاني والثالث بالنفث الروحي في الرُوع النفسي - علي طريقة اللف والنشر؛ إذ الرُوع - الذي هو القلب - له طرفان : أحدهما ما يلي الروح ، والثاني ما يلي القوى النفسانيّة والجوارح الجسدانيّة ، التي بها يتمثّل الحروف الكلاميه والرقوم الكتابيّة ، وفيها يتلبّس بصورها ، والروع النفسي إشارة إليه .

فقوله : « بالتأييد الاعتصامي » إمّا متعلّق بـ «يخصّني» - على معنى الاستعانة - أو حال ، أي متلبّسا به[1] .

ثمّ إذا اعتصم في المواقع الثلاثة صحّ له رتبة الترجمان سالما عن مداخل الشيطان . فقوله : ( حتّى أكون مترجما ، لا متحكّما ) متعلّق بـ « سألتُ » .

---

١) د : ملتبسا به .

فلئن قيل : المترجِم إنّما يقال على من يأخذ المعاني من لغة غريبة ويؤدّيها بلغته لأهله ، وهو خلاف ما علم من كلامه أنّ الكتاب بجملته إنّما أعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلّم ؟

قلنا : إنّ الرؤيا موطن [الف٢٠٧] التعبير ، فإنّ الأشياء إنّما يرى فيها بأمثلتها وأشباهها ، لابصورها أنفسها ، فالكتاب في مبشّرته إنّما هو مثال جمعيّة علوم الأنبياء ومعارفهم ، وصورة لباب أذواق الكمّل ومكاشفاتهم ، فأخذها من المعدن بصورتها التي فيه ، وعبّر عنها بلسان أُمم زمانه ، منزّها عن تدليسات الأغراض النفسيّة وتلبيسات القوى الطبيعيّة .

### رمز من ألواح الحروف وتلويحها :

اعلم أنّ للحروف صورتين في تأدية المعاني : إحداهما الكيفيّات الموجيّة اللاحقة للهواء بحسب تقطيعها في المخارج ، ويسمّى ذلك **كلاما** . والأُخرى الهيآت الرقميّة المتشخّصة بالأضواء بحسب تصويرها على الصحائف بالأشكال اللائحة ، و يسمّى ذلك **كتابا** .

والأُولى منهما من حيث برزخيتها بين الثانية والمعاني وجامعيتها ، تناسب طور النبوّة وجامعيتها للولاية ؛ كما أنّ الثانية لخفائها تناسب الولاية البحت ، فلذلك ما كان لخاتم النبوّة نحوها التفات أصلا ، وعلم منه سرّ أخذ الكتاب منه صلى الله عليه وسلّم .

والذي يلوّح عليه تلويحا رقميّا أنّ الكاف صورة يا[ء]ي « يا عبادي » رقما

وعددا ( ک ۲۰ ) والأوّل ياء النداء الدال على العبد ، والثاني على الحقّ ، فهو الجامع بينهما ، وهوالكلّ .

ثمّ إنّ للمقطعات الكلاميّة[١] - التي هي أُصول الكلام ومادّته ترتيبا -: وهو « ا ل م » وله صورة جمعيّة وحدانيّة ، وهو « ل » ، وهو صورة التنزيل على ما سبق[٢] ، فإذا ظهرت الكاف بها صار « كلاما » . وللمقطعات الكتابيّة أيضا ترتيب ، وهو : « ا ب ت »، وهو الصورة الأُولى التي لها قبل التنزيل كما لوّح إليه ، فإنّه الترتيب المجرّد عن النسب العدديّة والامتزاجات التركيبيّة ، فإذا ظهرت الكاف بها صار « كتابا » ، وليس لها صورة وحدانية جمعيّة وراء ما لها من التفرقة التي فيها تمام الجمعيّة .

تأمّل فيه فإنّه يعلم منه سرّ الوراثة أيضا[٣] .

* * *

ثمّ إنّ سؤاله الإلقاء السبّوحي بالتأييد الاعتصامي ليكون مترجما ، لا متحكّما ( ليتحقّق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب ) ممن كان له قلب يتقلّب مع تنوّعات تقلّبات الحقّ في تطوّرات أدواره .

---

١) د : - الكلامية .

٢) راجع ص ٤٤ .

٣) وذلك أن الكتابية هي التي تخلف الكلامية بعد فنائها ، فإن الكتابة هي الباقية مر الدهور و الأحقاب - هـ .

واحترز بذلك عن أصحاب العقول ذوي العقود الاعتقاديّة التي لاتتحوّل تحوّل الانشراح العلمي في مراقي كماله .

(إنّه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسيّة التي يدخلها التلبيس) وهي الأغراض الدنيويّة التي لكلّ طائفة من الأُمم ، قد لبّسوها بالصورالمقبولة الموهمة أنّها لوجه الله ، على ما هي مادّة محاسن التآليف ولطائف التصانيف ، فإنّها مملوّة بالأغراض النفسيّة ، مشحونة بالتمويهات العكسيّة ، كتقشّفات المتسلسين وتشنيعاتهم[1]، وتعصّبات المتكلمين وتزويقاتهم ، وتصلّفات[2] المتفلسفة وتشكيكاتهم ، وطامات المتصوّفة وشطحياتهم ؛ وإن أمكن أن يتوهّم بعض من لاوقوف له من أرباب الأنظار السخيفة هاهنا أنّ هذه الكلمات كلّها من هذا القبيل ، لكن الكلام مع الكمّل ، فإنّهم مرامي سهام لطائف الإشارات والتحقيقات ، وحيث بيّن الواقفين بقوله « من أهل الله » نبّه على هذا الاستشعار .

ثمّ إنّه لمّا كان ممن اتحدت ألسِنةُ مقاله وحاله بلسان استعداده الذي لم يتخلّف الاستجابة عن دعوته قطّ ، نبّه على ذلك متأدّبا بقوله :

( وأرجو أن يكون الحقّ لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما أُلقي إلاّ ما يلقى إليّ ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزل به عليّ ) .

---

١) تسلس الشيء : استرسل . م ن ، د : وتشكيكاتهم .

٢) زوّق الكلام : حسّنه وزيّنه . تصلّف : تكلف الصلف . والصلف : ادعاء الرجل ماليس عنده إعجابا وتكبّرا .

وإذ قد يوهم ما أشار إليه من أمر الإنزال عليه وإخراجه للناس بخصائص زمانه من العلوم والحقائق : أنّه نبيّ أُمر بإخراج كتابه وإظهاره لدعوة الأُمم في الدنيا ، قال : ( ولست بنبيّ ولا رسول[1] ، ولكنّي وارث[2] ، ولآخرتي حارث ) دفعا لذلك الوهم .

* * *

وإذ قد فرغ من حكاية حاله بما يناسب الخطب من المقبولات المشوّقة للمسترشدين، والإقناعيّات المحرّضة للطالبين ، أراد أن ينبّه على ما لابدّ لسالكي طريقه منه إجمالا ، وهي أُمور أربعة :

الأوّل إلقاء السمع للتوحيد الذاتي إجمالا .

والثاني الرجوع إلى الله بأقدام التوجّه والقصد والتبتّل إليه جملة .

والثالث تفصيل ذلك المجمل وشهود جمعه في المفصّل كشفا .

والرابع إرشاد الطالبين إليه امتنانا ، فإنّه من نفائس الكمالات التي في الخزانة الختميّة مما لايمكن أن يكون عند طلاّبها من نقود استعدادهم مايوازيه ، فيكون من محض الامتنان -

- أخذ يخاطب الطلاّب على ذلك بمايوافق عرفهم المألوف ووضعهم المطبوع من القرائن الشعريّة والفقرات المنظومة ، امتثالا لما أمر به من إخراجه للناس

---

١) عفيفي : ولست بنبي رسول .

٢) كتب تحت « وارث » رقمه (٧٠٧) وتحت هذا العدد بينات حروفه (اا ل)، وكتب المحشي تعليقا عليه : « تلويح إلى بل هو قرآن مجيد » . إشارة إلى أن (اا ل)= ٣٢ = بل .

بما ينتفعون به ، فإنّ للنظم من المناسبة للحقائق الجمعيّة والدلالة عليها ماليس للنثر، قائلا : إذا كان جميع ما سطر هاهنا من المقولات منزّلا من عندالله :

( فمن الله فاسمعوا * وإلى الله فارجعوا )

في متفرقات الصور الكونيّة الخلقيّة ، رجوع جمعيّة واطمئنان ،

( وإذا ما سمعتُم * ما أتيتُ به ) ـ من حديث الجمعيّة ـ ( فعُوا ) أي احفظوه في وعاء جامعيّة القلب مصونا عن أن يتطرّق إليه شيء من شوائب الثنويّة والتفرقة .

ثمّ إنّ العقل بأفعاله الخاصّة به - من الفكر والفهم والنظر - وإن كان غير متمكّن من الوصول إلى تلك الجمعيّة ولا محتاجة إليه عند انتهاج الطالب ذلك المسلك ، لكن بعد الوصول إليها عند تكميل إجمالها بالتفصيل الحكمي وجمعه معها ، على ما هو مقتضى تمام التوحيد الختمي - كما حقّق أمره في غير هذا المجال - يحتاج إلى أفعاله المميّزة وقواه المفصّلة والمخصّصة ، فقوله :

( ثمّ بالفهم فصّلوا * مجملَ القول واجمعوا )

إشارة إليه . ثمّ إنّ سريان حكم الأصل يقتضي - حسبما حكم قهرمان الوقت - أن يظهر هذه الحقائق على مشاعر العيان ومشاهد الإعلان ، حسب الإقتدار والإمكان ، لذلك ختم وصاياه للمخفين تلك الحقائق جريا على مقتضى الأزمنة السالفة بقوله :

(لا تضنّوا به على * طالبيه فتمنعوا )

لعدم فهمهم لسان الوقت الدالّ على قصور استعدادهم عنه ، وفي بعض النسخ :

( ثمّ مُنّوا به على * طالبيه لا تمنعوا )

على صيغة المعروف ، وفيه التحريض على الإظهار أكثر ، كما أنّ في الأوّل المنع عن الإخفاء آكد .

( هذه ) ـ الحقائق والحِكَم هي ـ ( الرحمة التي * وسِعتكم ، فوسّعوا )

أي وسّعوها قلوبَ القوابل ، كما قال صلى الله عليه وسلّم[1] : « الراحمون يرحمهم الرحمان ، ارحموا من في الأرض» - أي مَن دونكم في الرتبة -« يرحمكم من في السماء » - أي من هو فوقكم فيها .

وذلك لأنّ الرحمة التي هي الوجود في عرفهم لها مرتبتان : إحداهما في الخارج ، والثانية في الذهن ؛ وهو ما لم يبلغ مرتبة اليقين - المسمّاة بالذوق و الشهود - لايكون من الوجود في شيء ، بل من الصور الكونيّة وظلاله المنسوبة إليه كما أومأنا إليه ؛ وتوسيعها عبارة عن إمداد الطالبين بما يعدّهم له .

وإذ قد تقرّر من أُصولهم أنَ التصدّي لأمر الإرشاد والنهوض بلوازمه من

---

١- الترمذي : كتاب البر والصلة ، باب (١٦) ماجاء في رحمة المسلمين ، ٣٢٤/٤ ، ح ١٩٢٤ . ومع فرق يسير في أبي داود : كتاب الأدب ، باب في الرحمة ، ٢٨٥/٤ . ح ٤٩٤١. المسند : ١٦٠/٢. سنن البيهقي : ٤١/٩ . مستدرك الحاكم : كتاب البر والصلة ، ١٥٩/٤ .كنزالعمال : ١٦٣/٣ ، ح ٥٩٦٩ .

أمر السالكين بما يعدّهم في الطريق ، ونهيهم عمّا يعوقهم فيه - على ما علم في طيّ نظمه - إنّما يتيسّر لمن استجمع له شرائط ذلك ظاهرا وباطنا ، فإنّه يتوقّف على تأييد باطنه أولا بوساطة شيخ مؤيّد من عندالله ،كذلك إلى أن ينتهي إلى الخاتم وقبوله ذلك وصلاحيّته للوساطة ، وعلى تقييد ظاهره ثانيا [١] بالشرع المطهّر المحمّدي وتقيّده به وصلاحيّته لتقييد غيره من المنتسبين إليه ، فقوله :

( ومن الله أرجو أن أكون ممّن أُيِّد فتأيّد وأيَّد ، وقُيِّد بالشرع المطهّر المحمّدي فتقيَّد وقيَّد ، وأن يحشرنا في زمرته ، كما جعلنا من اُمّته ) .

إشارة إلى استجماع تلك الشرائط فيه بلسان أدب الطريق ، كما هو دأبه .

وإذ سيعلم أنّ ما انطوى عليه الفصّ الآدمي من الحِكم إنّما هوأمر تمام دائرته الكونيّة الوجوديّة ، وجامعيّة صورته العنصريّة الأصليّة وكمال سعته الإحاطيّة التي تَسع الكلَّ - سعة التسعة في مرتبة [٢] الآحاد من الأعداد وكمال جامعيّتها وتمام إحاطتها وإصالتها - كما أنّ المشتمل عليه غيره إنّما هو بيان مدارج جزئيّاته المتولّدة منه ومن زوجه - تولّد باقي المراتب من الصور التسع وصفرها [٣]- و إبانة مراتب أذواقهم وبيّنات أوضاعهم الكاشفة عن مواطن شهودهم ومبالغ

---

١) د : - ثانيا .

٢) د : مراتب الآحاد .

٣) قوله « وصفرها » كناية عن زوجة آدم - حوا - ومادة عدد حوا -وهو ١٥ - هي صورة (٥) يعني (هـ) كما أن مادة عدد آدم صورة (ط) و(٤٥). وكأنه من هنا صارصورة الصفر ، الدالة بالرقم الهندسي بهيئته (O ) الخالية عن الدائرتين ، كما في رقيمه العربية - أعني هـ + النوري .

عرفانهم وعلومهم ، من مبتدء أمرالإظهار إلى منتهى تمام المراد وختمه ، كما ستطلع على تحقيقه - صدّره على الكلّ مشتملا على الفهرست وقال :

( فأوّل ما ألقاه المالك على العبد من ذلك ) -

- تبيينا لما مهّده آنفا من عدم تعمّله[1] وتحكّمه في إظهار هذا الكتاب ، وأنّه مأمور مجبور في ذلك ، جبر العبيد بين يدي الملاك ، وتحت أمرهم .

على أنّ « المالك » من الأسماء له مزيد اختصاص بـ « الكلام » - الذي هو الملقى إليه - من حيث التوافق في العدد والمواد والهيأة الصوريّة الداخلة فيها سوى الوضع الخارجي منه فقط .

أيضا الدال في « العبد » لبروزه في عينه يستأهل أن يفيض عليه من مالكه الكامل كلّ المراتب بكمالها ، وجوديّة كانت أو شهوديّة ، فيكون المراد بالعبد مطلق العبد الكامل ، أعني الخاتم و ورثته .

وأيضا فإنّ أوّل ما أُلقي « الم » التي هي مالك أزمة الفرقان والقرآن على ما لوّح عليه من ﴿ ذلك الكتاب ﴾ ، هو هذا ، لكن إنّما يجد هذا المعنى من له ذوق استشعار الحقائق العليّة من الألواح الحرفيّة ، مقدسا عن التعمّلات الجعليّة الوضعيّة . وملخّص هذا الكلام بما يقرب الأفهام : أنّ أوّل ما يظهر على الدال الباين العين من الكلام الكامل :

---

١) د : تعلمه .

١

# ( فصّ حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة )

### [ معنى الفصّ ووجه تسمية أبواب الكتاب به ]

اعلم أنّ الحقائق الكشفيّة والمعارف الحقيقيّة - التي هي مدلولات الألفاظ بالذات - إذا أُريد دلالتها عليها بحسب مفهوماتها الوضعيّة ومعانيها اللغويّة والعرفيّة تنزّلا إلى مدارك الأفهام ، لايتصوّر ذلك إلاّ بضرب من التمثيل ونوع توسّل إلى وجوه المناسبات بين المعاني المتداولة العاميّة وبين تلك الحقائق ، ضرورة سعة دائرة المعاني وضيق مجال تلك المدلولات الجعليّة .

ثمّ إنّ «**الفصّ**» له وجوه من الخصوصيّات والنسب التمثيليّة بهايستكشف ما قصد منه من المعارف ، ومنها يستنبط ما أراد به من دقائق الحقائق :

**منها** أنّه قد انطوى على قوسي الخاتم ، واشتمل علىأحديّة جمع دائرته .

**ومنها** أنّه الخاتم بما انطبع فيه من الصور المعرب عن كليّتها .

**ومنها** أنّه [الف/٢٣٨] تابع لقالبه من الخاتم في المربعيّه والمثلثيّة والمدوّريّة وغيرها ، ومستتبع لما يرد عليه ويحويه .

ولمّا كان قلب الإنسان الكامل له الانطواء على قوسي الوجوب والإمكان

وله الانطباق على أحديّة جمع خاتم الكمال بضلعي الوجود والشهود ، كما أنّ له أن يعرب عمّا فيه من صور الحقائق ، وينبئ عن أحديّة جمعيّتها ، وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص ؛ كما أنّ له أن يستتبع تجلّي الحقّ[1] ويصوّره بصورته - على ما نصّ عليه الشيخ في الفصّ الشعيبي : « إنّ القلب من العارف و الإنسان الكامل بمنزلة محلّ الخاتم »[2] في تصوير التجلّي بصورته -

- وسم الفصل المعرِب عمّا اختصّ به كلّ من الكمّل وتحقّق به قلبُه من صورة تجلّي الحقّ فيه بـ« **الفصّ** » تنبيها على ذلك كلّه .

و «**الحكمة**» عبارة عن حقائق كلّ ما تضمّنه[3] التجلّي المذكور، من الحيثيّة الكماليّة الظاهرة بحسب الاسم المناسب للمتجلّى له ، المعبَّر عنه بـ « **الكلمة** » ، **وفصّها** هو أحديّة جمع تلك الحقائق ، وفوقيّة صورتها التاميّة الختميّة ، التي بها يتشخّص ويصير واحدا ، فهو عين الكلمة و وجهها الوجودي الظاهر هي به إلى الأبد ، فإنّ لها الوجه الكوني المعدوم به من الأزل[4] ، فالظرف مستقرّ على أنّه حال أو صفة .

---

١) د : - الحق .

٢) النص فيه : فلأن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم .

٣) كتب في النسخة فوق كل من الكلمات الثلاث (حقائق، كل، ما) الحرف الأول منها (ح ك م) مشيرا إلى مناسبة التعريف مع المعرف : (الحكمة) .

٤) كما قالوا : « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا »، إذ الوجه الكوني هو الوجه الذي به يلي الشيء نفسه ، والوجه الوجودي هو وجهه الذي به يلي ربّه ؛ وهذا هو مناط موجوديّة وجهه الرباني الحقاني ، ومعدومية وجهه الكوني البطلاني ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٨٨/٢٨] سرّ ذلك كون إضافة حضرة الوجود إلى الأعيان الثابتة الإمكانيّة حيثية مجازيّة غير حقيقيّة ، « كه : التوحيدُ إسقاطُ الإضافات » كما قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » ؛ وقال ابنه موسى الكاظم عليه السلام تصديقا له : « الآن كما كان » - نوري .

وبيان المناسبة بين الاسم والكلمة [١] هوأنّ مبدأ هذا الاسم وخصوصيّته إنّما هو أحديّة جمع خصوصيّات الأسماء ، كما أنّ تعيّن الكلمة هوأحديّة جمع تعيّنات الأعيان ، ومن ثمّة ترى **صاحب المحبوب** قد لوّح عليه بأنّ الكلمة هذه[٢] إنّما ركّبت من ألف الابتداء وميم المنتهى ودال الامتداد بين الابتداء ومنتهاه[٣].

*عقد من العقود :*

[ مناسبة اسم الفص وكلمته مع التسعة ]

اعلم أنّ التسعة المشتركة بين الاسم والكلمة [٤] لها الإحاطة الإطلاقيّة بما فيها من السعة التي تسع كلَّ المراتب ، ولا تسعها مرتبة ، إلاّ أنّ الاسم لما له من المبدئيّة والبطون قد تقوّم فيه التسعة بالإفراد من الخمسة وما انطوت عليه منها ، تلويحا إلى أنّه صورة بسط الخمسة إفرادا ، وفي أُمّ الكتاب مايُطلعك عليه إن طالعته بإمعان .

والكلمة بما فيها من الجامعيّة مع توغّلها في ظرف الظهور تقوم فيها التسعة بالزوجين وفرد واحد ، إذ الفرد له طرف البطون ، كما أنّ الزوج له الظهور ، لقوله تعالى : ﴿خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا [٥]﴾[٧٨/٨] .

---

١) أي « الإله » و « آدم » .

٢) أي : آدم .

٣) والاسم - وهو الإله - يحتوي على ألف الابتداء وهاء المنتهى واللام الواسطة بينهما + نوري .

٤) إشارة - على مايظهر - إلى كون كل من عددي إله (٣٦) و آدم (٤٥) مضرب التسعة ؛ أو أن عدد كليهما بالرد إلى الآحاد = ٩ إذا حوسب إله بصورته الملفوظ : إلاه .

٥) في النسختين : « خلقكم أزواجا » . التصحيح من القرآن الكريم .

وأيضا الكلمة قد ظهرت بما غلب فيه حكم المرتبة الكونية ، بخلاف الاسم ؛ فإن ما غلب عليه ذلك الحكم قد تبطّن فيه .

وممّا يؤيّد هذا أنّ الكلمة زاد على الاسم عند التفصيل بهذا العدد (٤٥و٣٦) فهي الظاهرة عليه به . هذا إذا حوسبا كتابا ، فأمّا إذا حوسبا كلاما ، فالمشترك فيه حينئذ هو العشرة الكاملة [١]، التي هي الواحد الجامع الظاهر بصورة وحدته الزوجيّة [٢] ، وهاهنا سرّ يطلع منه على أُصول من الحِكَم - فليتدبّر .

## تلويح من ألواح الرقوم :

## [ الألف في اسم الفص وكلمته ]

إنّ الألف قدتنزّل في الاسم والكلمة من صرافة إطلاقه واستقامة خطيّته ، تدرجا في اعوجاجه وتقوّسه إلى أن يتمّ الدائرة بكمالها ، ولكن ذلك في الكلمة أتمّ وأظهر - على ما لايخفى - .

---

١) لعله إشارة إلى الصورة الملفوظية لكل من الاسم والكلمة (الاه) و (اادم) فإنهما بالرد = ١٠ .

٢) وذلك أن التسعة - التي هي عبارة عن آدم - من حيث اشتماله على أعيان ما أمكن أن يخرج من مكامن القوة والخفاء إلي مجالي الفعل والظهور ، إنما يكمل في الظهور ويتم له الصورة الإحاطية الجمعية إذا اتحد باستحصال النسبة الجمعية الاتحادية التي بها يصير عشرة كاملة ، وذلك هومرتبة العلم والشعور ، التي يترتب عليها النسبة الاتحادية الجمعية التي تتزايد تفاصيل تلك النسبة الاتحادية بحسب ترقي تلك الوحدة الجمعية إلى مراتبه الكمالية التي لانهاية لها تفصيلا ، وإن انتهى كلياتها إلى الألف - تأمل - (هـ) .

قوله : التسعة التي عبارة عن آدم - إذالتسعة مشتملة على سائر مراتب الأعداد ، ولو جمع من الواحد والإثنين إلى التسعة حصل (٤٥) أعني حروف « آدم » (هـ) .

والـذي يدلّ على أوّليّة هـذا الفصّ وتقدّمه بالطبع من الحقائق الحكميّة ما سبـق تحقيقه آنفا من أنّ غير هذا الفصّ إنّما هو بيان مـدارج بني آدم ، أعني بعض جزئيّات ما عقد الفصّ هذا على كشفه ، ممّا يتوقّف عليه .

وأمّا من الدقائق التلويحيّة فهو أنّ « الإله» في الكلام هو الأول عددا [1] كما أنّ « الألف » الذي هو الأول في الكتاب رقما إنّما ظهرت صورته وفصّلت آياته الفرقانيّة والقرآنيّة في « آدم » عند ما لوحظ بيّناته الكاشفة [2] ، كما يلوح لك في هذه الأرقام ، مع دقائق جليلة [3] لوتدبّرت فيها بعض التدبّر - ل ف ا ل ي م ١٩١ ١٣٣

---

١) الاله = ١٣ (برد العشرات إلى الآحاد) .

٢) اعلم أن مرقوم بيّنات آدم هوالكاشف عن كنه حقيقته الكمالية الجمعية بمااشتمل عليه من الأعيان والنسب والعوالم ، وذلك أن لآدم طرفين ، أحدهما يلي عالم التفرقة والتفصيل ، أعني مفردات العالم ومفصّلات أجزائه وجزئيّاته ، بدون أن يكون بينها نسبة جامعة ويتحقق ربط اتحادي - واللام الأول فيه إشارة إلى هذا العالم والفاء إلى تفرقته اللازمة لأجزائه وجزئياته - والآخر يلي عالم الجمع ، والنسب الامتزاجية الارتباطية ، والرقيقة الاتّحادية التي يلزم العلم و الشعور ، واللام الثاني إشارة إلى هذا العالم ، والياء إلى النسبة الجمعية الاتحادية الشعورية - على ما لا يخفى- ولذلك ترى اللام الأولى منفصلا عن الألف الـذي هو ذات آدم ، واللام الثاني متصلا به ؛ وأما الميم : فهو إشارة إلي الختم الذي به تقوّم ألف الظهور الآدمي بدائرة الإظهار الكمالي التامي الختمي . وإذكان لأحد الختمين طرف الظهور ، ولآخر طرف البطون والخفاء مع الربط الاتحادي بينهما ، ترى أحد الميمين مختفيا ، والآخر بارزا ظاهرا ، والجامع بينهما هوالياء الجمعي الاتحادي بين الختمين - فتأمل (هـ) .

٣) منها هوتصدير هذا الفصّ بصورة قرآنيّة ، الكاشفة عن مبدأ أمرآدم ومصدر ظهوره وإظهاره ، و منها وجه تقديم صورته الفرقانية الكاشفة عن كنه الكلّ تفصيلا في الكلام المنزل الكريم ، على سائر السور منه والآيات ، ومنها وجه استشعار إصالة هذا الفص وقيامه فيها بدون الاحتياج إلى ماعداه ، على ماهو مقتضى التقدم الطبيعي - إلى غير ذلك من الوجوه التلويحيّة (هـ) .

وأيضا الكلمة قد ظهرت بما غلب فيه حكم المرتبة الكونية ، بخلاف الاسم ؛ فإن ما غلب عليه ذلك الحكم قد تبطّن فيه .

ومما يؤيّد هذا أنّ الكلمة زاد على الاسم عند التفصيل بهذا العدد (٤٥ ٩ ٣٦) فهي الظاهرة عليه به . هذا إذا حوسبا كتابا ، فأمّا إذا حوسبا كلاما ، فالمشترك فيه حينئذ هو العشرة الكاملة [١]، التي هي الواحد الجامع الظاهر بصورة وحدته الزوجيّة [٢] ، وهاهنا سرّ يطلع منه على أُصول من الحِكم - فليتدبّر .

*تلويح من ألواح الرقوم :*

## [ الألف في اسم الفص وكلمته ]

إنّ الألف قدتنزّل في الاسم والكلمة من صرافة إطلاقه واستقامة خطيّته ، تدرجا في اعوجاجه وتقوّسه إلى أن يتمّ الدائرة بكمالها ، ولكن ذلك في الكلمة أتمّ وأظهر - على ما لايخفى - .

---

١) لعله إشارة إلى الصورة الملفوظية لكل من الاسم والكلمة (الاه) و (اادم) فإنهما بالرد = ١٠ .

٢) وذلك أن التسعة - التي هي عبارة عن آدم - من حيث اشتماله على أعيان ما أمكن أن يخرج من مكامن القوة والخفاء إلي مجالي الفعل والظهور ، إنما يكمل في الظهور ويتم له الصورة الإحاطية الجمعية إذا اتحد باستحصال النسبة الجمعية الاتحادية التي بها يصير عشرة كاملة ، وذلك هومرتبة العلم والشعور ، التي يترتب عليها النسبة الاتحادية الجمعية التي تتزايد تفاصيل تلك النسبة الاتحادية بحسب ترقي تلك الوحدة الجمعية إلى مراتبه الكمالية التي لانهاية لها تفصيلا ، وإن انتهى كلياتها إلى الألف - تأمل - (هـ) .

قوله : التسعة التي عبارة عن آدم - إذالتسعة مشتملة على سائر مراتب الأعداد ، ولو جمع من الواحد والإثنين إلى التسعة حصل (٤٥) أعني حروف « آدم » (هـ) .

والذي يدلّ على أوّليّة هذا الفصّ وتقدّمه بالطبع من الحقائق الحكميّة ما سبق تحقيقه آنفا من أنّ غير هذا الفصّ إنّما هو بيان مدارج بني آدم ، أعني بعض جزئيّات ما عقد الفصّ هذا على كشفه ، ممّا يتوقّف عليه .

وأمّا من الدقائق التلويحيّة فهو أنّ « الإله» في الكلام هو الأول عددا [1] كما أنّ « الألف » الذي هو الأول في الكتاب رقما إنّما ظهرت صورته وفصّلت آياته الفرقانيّة والقرآنيّة في « آدم » عند ما لوحظ بيّناته الكاشفة [2] ، كما يلوح لك في هذه الأرقام ، مع دقائق جليلة [3] لوتدبّرت فيها بعض التدبّر - ل ف ا ل ي م (١٩١ / ٤١٣)

---

١) الاله = ١٣ (برد العشرات إلى الآحاد) .

٢) اعلم أن مرقوم بيّنات آدم هوالكاشف عن كنه حقيقته الكمالية الجمعية بمااشتمل عليه من الأعيان والنسب والعوالم ، وذلك أن لآدم طرفين ، أحدهما يلي عالم التفرقة والتفصيل ، أعني مفردات العالم ومفصّلات أجزائه وجزئيّاته ، بدون أن يكون بينها نسبة جامعة ويتحقق ربط اتحادي - واللام الأول فيه إشارة إلى هذا العالم والفاء إلى تفرقته اللازمة لأجزائه وجزئياته - والآخر يلي عالم الجمع ، والنسب الامتزاجية الارتباطية ، والرقيقة الاتحادية التي يلزم العلم و الشعور ، واللام الثاني إشارة إلى هذا العالم ، والياء إلى النسبة الجمعية الاتحادية الشعورية - على ما لا يخفى- ولذلك ترى اللام الأولى منفصلا عن الألف الـذي هو ذات آدم ، واللام الثاني متصلا به ، وأما الميم : فهو إشارة إلي الختم الذي به تقوّم ألف الظهور الآدمي بدائرة الإظهار الكمالي التامي الختمي . وإذكان لأحد الختمين طرف الظهور ، ولآخر طرف البطون والخفاء مع الربط الاتحادي بينهما ، ترى أحد الميمين مختفيا ، والآخر بارزا ظاهرا ، والجامع بينهما هوالياء الجمعي الاتحادي بين الختمين - فتأمل (هـ) .

٣) منها هوتصدير هذا الفصّ بصورة قرآنية ، الكاشفة عن مبدأ أمرآدم ومصدر ظهوره وإظهاره ، و منها وجه تقديم صورته الفرقانية الكاشفة عن كنه الكلّ تفصيلا في الكلام المنزل الكريم ، على سائر السور منه والآيات ، ومنها وجه استشعار إصالة هذا الفص وقيامه فيها بدون الاحتياج إلى ماعداه ، على ماهو مقتضى التقدم الطبيعي - إلى غير ذلك من الوجوه التلويحيّة (هـ) .

ثمّ ليُعلم أنّ الأمر الإلهي له مدرجتان في التنزّل :

أحدهما ذاتي بلاواسطة يتوجّه إلى تحقّق الأعيان أنفسها والآخر بالواسطة إنّما يتوجّه إلى أحكام أفعال الأعيان ولوازمها ؛ والحاصل من الأوّل هو الشيء ، فهو**المشيّة** ؛ ومن الثاني الشرع ، فهو **التشريع** ، والأوّل لعظم شأنه وقوّة سلطانه - كما صرح به الشيخ حاكيا عن أبي طالب[1] :« أنّه جعلها عرش الذات »- لايخالف بخلاف الثاني . فلذلك نسبها إلى الحقّ قائلا :

(لما شاءَ الحقُّ) ضرورة أنّ المتوجّه لتحقّق الأشياء ليس إلاّ الذات باعتباره ثمّ إنّ حضرة الأسماء لما كانت موطن النسب المستتبعة لكمالها المسمّى بـ«الحُسن» الذي هو من الصفات اللازمة لها قال : ( من حيث أسمائه الحسنى التي لايبلغها الإحصاء ) فإنّها من حيث كلّيات مراتبها وأجناسها القابلة للإحصاء لايمكن أن يتوجّه نحو الغاية المطلوبة هاهنا ، فإنّها إنّما تتحقّق بعد تنزلّها في المواد الهيولانيّة وتشخّصها بالصور والأعراض الكائنة الجسمانيّة التي لانهاية لكلّ منها ؛ فالأسماء إذن من هذه الحيثيّة لابدّ وأن تكون غير قابلة للإحصاء عدّا ، كما أنّ الذات في كُنه بطونها غير قابلة له حدّا ، فهي صورة مثليتها في مرآة التقابل .

وإظهار الأوّل يناسب منصب النبوّة ويفصح عنه كلامها ، كما أنّ الثاني يوافق طور الولاية[2] ويؤدّيه كتابها[3].

---

١) أبو طالب المكي صاحب كتاب قوت القلوب ؛ وكلام الشيخ سيجيء في الفص الداودي .

٢) يعني من الأول الأسماء من حيث الإحصاء ، ومن الثاني من حيث لايبلغها الإحصاء (هـ) .

٣) كتاب الولاية إنما هو اللوح الكياني الهيولاني الذي يتكون تدريجا على نعت التكون والتجدد الاستمراري وعلى وصف الاتصال التجددي إلى ما لانهاية له ، إذ الامتداد الغير القار ☜

## تلويح من العقود :

### [ الحاء والقاف في لفظ الحق ]

« الحقّ » حرفان : أحدهما [١] له الوحدة الجمعيّة بها يناسب الذات ويدلّ عليها ، والآخر له الكثرة الكماليّة [٢] والسعة الأسمائيّة ولذلك ترى الحضرة الختميّة اختار ذلك العقد عند التعبير عن إحصاء الأسماء في المرتبتين الأوليين[٣] مشيرا إلى المرتبة الثالثة بما ينبئ عن الجهة الاتحاديّة العينيّة التي للأسماء في هذه المرتبة ، على ما هو مدلول الحرف الآخر باعتبار مسمّاه[٤] .

وأمّا باقي اسمه[٥] فهو صورة دور التسعة وهيئة جمعيّتها الوحدانيّة ، وهي مؤدى الحرف الأوّل إسما [٦]. وأمّا مؤدّاه مسمّى فهو أنهى مراتب الزوج الذي هو

☜ الزماني لا بداية ولا نهاية ، وهذا لا ينافي انتهاء الدنيا إلى الآخرة . والدنيا لا معنى لها إلا النشأة الزمانيّة الدائرة الزائلة على نعت الاستمرار إلى غير النهاية . هذا ولكن مناله صعب مستصعب ، فاقض العجب - نوري .

١) (ق) = ١٠٠ ، وذلك العدد فيه اشتمال الواحد على الزوجية .
٢) له الكثرة الكمالية باعتبار مسماه (ح = ٨) ، فإنه زوج زوج الزوج ، والزوجية طرف الظهور . والسعة الأسمائية باعتبار اسمه (حا = ٩) الذي يبطن فيه جميع مراتب العدد من الواحد إلى التسعة .
٣) آحاد العشرات . ويشير إلى الحديث المعروف : « إن لله تعالى تسعة وتسعون اسما - مأة إلا واحدة - من أحصاها دخل الجنة » .
٤) ق = ١٠٠ .
٥) باقي اسم (قاف) = (اف) = ١+٨ [بالرد إلى الآحاد] = ٩ .
٦) (حا) = ٩ اسما ، و ٨ مسمى .

طرف الظهور ، الذي هو مقتضى الأسماء ، وإنّما أُشير إلى هذه المراتب لأنّ الأسماء منها ما هو في المرتبة الأولى الذاتية ومنها ماهو في المرتبة الثانية الصفاتية ومنها ما هو في المرتبة الثالثة الفعليّة .

و هذه هي التي لها الجهة الاتحادية و عدم الإحصاء ، و هي مؤدى الحرف الدالّ على الذات منهما ، فلا تغفل عن دقائق الإشارات والتلويحات[1] .

* * *

ثمّ إنّ غاية هذه المشية ومنتهى إرادة الحقّ فيها من حيث تلك الأسماء ( أن يرى أعيانَها - وإن شئت قلت : أن يرى عينَه - )

فلئن قيل : « متعلّق المشية - على ما سبق من البيان - إنّما هو التحقّق نفسه ، لا الرؤية » ؟

قلنا : إنّ رؤية العين في الكون إنّما هي في أنهى مراتب التحقّق و أقاصى دركاته الكونيّة ، فلاتتحقّق إلاّ بالمشيّة ، على أنّ الرؤية نفسها من المتحقّقات أيضا ، وإن كانت تابعة لمتحقّق آخر فيه .

* * *

ثمّ إنّ في تنويع العبارة هاهنا و تسوية أدائهما للمقصود بيانا لما يتبادر إلى

---

١) فإنها قد عبّرت [عن] هذه المرتبة بقوله ﷺ : « مأة إلا واحدة » ، وهي مشتملة على مرتبتي المآت والآحاد ، فدار الأمر ويستلزم عدم الاحصاء . فإن الدور يستلزم التسلسل .

الأفهام من لزوم التغاير والتقابل بين الرائي والمرئي ، أنّه بمجرّد الاعتبارفقط ، و لاتغاير بالذات هاهنا، وإشارة إلى الجهة الاتحاديّة المنبّه عليها في أسماء الإحصاء من الكلام النبوي ، بقوله[١] : « تسعة وتسعين إسما ، مأة إلاّ واحدة » إذ بها ينوط اسميّة الاسم ، وتنبيها إلى صافيّ منحل الحيّ الختميّ وخالص توحيدهم ، حيث أنّ محوضة الوحدة الإطلاقية لديهم ليسـ[ت] مما يشوب به شيء من ضروب الإضافات وصنوف التقابلات ، حتّى تقابلة الكثرة وتعاندها .

وهاهنا لطيفة قد احتوى عليها بديع مسلكه هذا ، من باب الإشارات الخفيّة العالية عن المدارك المعتورة بين أرباب الرسوم ، وهي أنّ المشيّة -التي هي مبدء أمر الظهور والإظهار بعد رؤية الحقّ من حيث أسمائه الحسنى أعيانها - تصلح أن تستند إلى المخاطب ؛ ضرورة أنّ الرؤية المذكورة مستتبعة للاتحاد ، ومستلزمة لطيّ بساط التقابل والتكثّر- على ماعرفت - وحينئذ تصير مصدرا للقول الفصل ، والكلام الكامل ، وبه تتعلّق الرؤية المذكورة إلى عين الحقّ ، ويرتفع تقابل حكم الرائي والمرئي ، إلاّ اعتبارا محضا - على ما ستطلع عليه .

وكثيرا ما يجد الفطن عند ما تأنّس فهمُه بإدراك الإشارات الخفيّة ، وفتح عليه أبواب اللطائف المرموزة في الكلام المنزّل الختمي ، اعتبار هذا المسلك ،

١) ورد الحديث مع إضافات راجع التوحيد : باب أسماء الله تعالى : ٢١٩، ح١١ . البخاري : باب لله مأة اسم إلا واحد ، ١٠٩/٨ . مسلم : كتاب الذكر، باب في أسماء الله تعالى ،٢٠٦٢/٤ ، ٥ . الترمذي : كتاب الدعوات ، الباب ٨٣ ، ٥٣٠/٥ ، ح٣٥٠٧ . مستدرك الحاكم : كتاب الإيمان ، ١٦/١ . الأسماء والصفات للبيهقي : باب بيان الأسماء التي من أحصاها دخل الجنة ، ٢٨/١ . كنزالعمال : ٤٥٠/١-٤٤٨ ، ح١٩٣٩-١٩٣٧ .

كقوله تعالى : ﴿ ثمّ سوّيهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأبْصَارَ وَ الأفئِدَة ﴾[1] [٩/٣٢] .

[ شرح بعض الاصطلاحات ]

واعلم أنّ **الحروف العاليات** إذا نزلت في سطور مراتب الوجود إلى حيث يتميّز سواد تلك الحروف عن بياضها يسمّى بـ« **العين** » لاستحصالها بـ« **كن** » .

هذا إذا اعتبرت خصوصيّة كلّ منها منفردة ، أمّا إذا اعتبرت مجموعة بأحديّة جمعيّتها الكماليّة ، يسمّى بـ« **العالَم** » وصورة تماميّته حيث يكون الحرف مستقلا بنفسه في الظهور .

فإنّ المراتب منها ما ليس لتلك الحروف فيها سوى نسب معنويّة كليّة راجعة إلى حقيقة واحدة ، تسمّى بذلك الاعتبار « **اسما** » كما أنّه يسمّى بـ« **الحضرة الواحديّة** »، ومنها ما انفصلت عنه واستقلّت بالاعتبار[2] و إن تبعته بالوجود ، ويسمّى بـ« **الأعيان الثابتة** » ، كما أنّه يسمّى بـ« **الحضرة العلميّة** » ، ومنها ما

---

١) فالسمع والبصر والفؤاد التي هي مراتب روحه جل وعلا، صارت سمعكم وبصركم وفؤادكم ، فأنتم تسمعون بسمعه وتبصرون ببصره ، وتشاهدون بفؤاده سبحانه ، فهو يسمع ويرى بعين سمعه وسمعكم ، وهكذا ، وهكذا بالعكس - فافهم فهم نور لا وهم زور - نوري .

٢) هذا الاعتبار له وجهان : اعتبار بعين الفرق في عين الجمع . واعتبار بعين الوهم المسمّى بـ[الـ]عقل النظري والنظر البادي . فبالمعنى الأول حق غير باطل ، وبالثاني وهم باطل عاطل زائل ، فبانقلاب البصربصيرة يبطل ويضمحل .

قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » . وقد قيل تصديقا له ﷺ : « الآن كما كان » ، وهو كما قال - نوري .

استقلت تلك الحروف فيه بالوجود مستتبعة إياه[١] ، وحينئذ يسمّى بـ«**العين**» مطلقا ، كما أنّه يسمّى بـ« **العالم** » .

وفيه **تلويح** يكشف عن مراتب العوالم بترتيبه ، والكون الجامع لها بعينه ، وغير ذلك[٢] .

ثمّ إنّ العين تتدرج[٣] في ذلك الاستقلال بحسب تلك المراتب إلى أن تنتهي إلى كثائف وضعيّة هيولانيّة ، يمكن أن تتعاكس أشعّة شمس الحقيقة من تلك الكثائف المسمّاة بـ«**الكون**» إلى المشاعر الحسّية المعبّر عن أتمّ أنواعها بـ «الرؤية» مسترجعة في ذلك من الكثائف الحاجبة إلى اللطائف الكاشفة ، متدرّجة إلى أن تنتهي إلى الحقيقة القلبيّة[٤] ، التي تسع الوحدة الحقيقيّة بإطلاقها ، وتتمّ على

---

١) كأنه إشارة إلى قولهم المرموز بكون العلم الأزلي تابعا للمعلوم في عين كونه متبوعا حسب ما اقتضاه ضابطة الجمع بين الأطراف المقابلة ، كما أشار إليه قبل هذا في باب القرب والبعد وما ضاهاها من كون القرب قربا لا يقابله البُعد ، وهكذا في نظائرهما - فافهم فهم نور- نوري .

٢) يعني العقل والأجساد والجسم والجامع -(هـ) .

٣) سرّالتدرج في الاستقلال والتزايد فيه هو اشتداد جهة الماهيّة وظلمتها وغلبتها شيئا فشيئا على جهة الوجود ونورها ، إذ وضع مخروطي النور والظلمة على التعاكس نزولا ورجوعا كما تقرر في محله - نوري .

٤) إن الحقيقة القلبية لهي المرتبة الفؤادية . إذ القلب له وجهان: وجه إلى الوحدة الحقة الحقيقية ، المسماة بـ « الروح الأعظم » الذي سائر الأرواح نفخات منه ، كما قال تعالى : ﴿وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ﴾ [٩/٣٢] ووجه إلى النفس البشرية المسماة بـ « العقل النظري » الذي شأنه النظر البادي المعروف بالوهم ، الذي يمثل بالسراب في مقابل الشراب ، وبالخضاب في مقابل الشباب . وأما الوجه الفؤادي فمرجعه إلى الوجه الإلهي ، ووجه الله الباقي بعد فناء الأشياء كلها في السير الرجوعي : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[٢٨/٨٨] - نوري .

عرش شعورها الدائرة بقوسيها ، ولذلك جعل الرؤية غاية للمشيّة ، إذ بها يعرج السافر السائر نحو المقصد الأقصى من غور دركات الحجب الغيريّة ، إلى نجد[١] درجات الحقائق الوجوديّة الاتحاديّة ، وبنقطة النطق[٢] ينطبق قوس البطون على الظهور ، وبها يصير دائرة كاملة ، على ما حقّق أمره في المقدّمة .

[ رؤية الحقّ نفسه في كون جامع ]

فتلك الرؤية إنّما تتصوّر ( في كون جامع يحصر الأمر[٣]) وذلك لأنّ الكون إذا اتّصف بالوجود وظهربه ، تحصّل منه هويّةٌ جامعة بين الأوّل والآخر والظاهر والباطن - كما لايخفى - وهو على ما نبّهت عليه في المقدّمة - عند [الف/٢٣٩] الفحص عن مبدء منع الشركة - يقتضي حصرالأمر .

وذلك لأنّ الأمر- لغةً - يطلق على ما يعمّ الأفعال والأقوال -وتحقيقا - على أولّ ممتدإلى الآخر مرتبط به ، وهو إنّما يصدق على كل ظاهر منبئ عن الباطن كالأفعال الإدراكيّة التي للقوى من الإشارات الخفيّة والكلمات الجليّة .

---

١) كلمة « نجد» من جهة بطونه وبيّناته [١٢٨] يزيد على (كذا - ظ : عليه)« القلب » - وهو (١٣٢)- بخمسة . أقول وروح القدس ينفث في النفس ـ: * إن وجود الحق في عدد الخمس - فلا تغفل- نوري .

٢) لعله يعني أن قوس البطون من جهة نزول الوحي ينتهي إلى نقطة النطق الإظهاري وقوس الظهور - من جهة نزول حضرة الوجود من الناحية الآفاقية إلى المنزلة الناحية الأنفسيّة الكيانيّة الهيولانيّة ، إلى أن ينتهي إلى الكون الجامع الآدمي- ينتهي إلى منزلة النقطة النطقية ، فيتوصل القوسين ويتم الدائرة باتصال قوسي الظهورالآفاقي المنتهي إلى الأنفسي والبطون الأنفسي المنتهي إلى نهاية الآفاقي. فنقطة الآفاق والأنفس عند هذا التلاقي متحدة متصلة غيرمنفصلة - نوري.

٣) عفيفي : يحصر الأمر كله .

ويلوّح على ذلك ظهور راء «الصورة» فيه ببيّنات لام[١] « الكلام » الكاشفة عن كنه المرام .

ومن ثمّة ترى الهويّة المذكورة قد استتبعت العلم بكلّ شيء ، على ماهو مؤدّى الآية الكريمة [٢] ، و بيّن أنّ ظهور ذلك الأمر إنّما يتصوّر من الصورة الاعتداليّة القلبيّة ، التي لايماثلها شيء ، فإنّك قد عرفت فيما سلف لك أنّ الأكوان - على اختلاف أنواعها وتكثّر شجونها - إنّماتصلح لأن تكون مصدرا للتعاكس المذكور ، ومظهرا لعرش الشعور ، ما استحصل منها صورة اتحاديّة ومزاج اعتداليّ يمكن أن تتكوّن فيه الحقيقة القلبيّة ، التي بها أصبح مجمع بحري الإلهي والكياني حاصرا لتنوّعات تموّجاتها [٣] بأنواعها وأشخاصها ، لكون الكون

---

١) بينات اللام = ا م + ر = امر .

٢) حسبما اقتضى مشربهم ، إشارة إلى أن المراد من المثل في كريمة : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [٤٢/١١] هوالمثل الأعلى الجامع لجوامع أمثلة حضرة الحق ، والصورة الكبرى الحائزة لجوامع الصور التي هي صور وحقائق الأسماء الحسنى . وذلك المثل الأعلى الجامع وتلك الصورة الكبرى الجامعة إنما هوالكون الحاصر للمادة الأمرية والجامع للصور الكونيّة كلها ، وهو الصورة الآدمية الصالحة فطرة للخلافة الإلهية المطلقة ، كما قال - جلّ من قائل -: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] وكما اشتهر- حسبما تقرر في محله بالبرهان معتضدا بالكشف والعيان -: « إن الله خلق آدم على صورته » . وخلقة آدم على صورة الرحمان إن هي إلا تعليمه الأسماء كلها ، وتعلمه وتحقّقه بمعانيها في عالمه المعنوي ، وبصورها في عالمه الصوري ، وهذا هو الحق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، تنزيل من عند رب العالمين . « لايسعه أرض ولاسماء ، ويسعه قلب عبده المؤمن » ، أي صاحب مرتبة جامع الجوامع، المتحقق بحق العبوديّة المطلقة ، ومطلق العبوديّة الذي هو خاصة الحضرة الختميّة ، وكل وارث من تلك الحضرة بقدر قرابته المصلحة للوراثة ، كما لا يخفى على أُولي النهى . نوري .

٣) م بدل ، د : تموجاتهما .

المذكور بانطوائه على تلك الحقيقة متّصفا بالوجود الواحد الحقيقي ، ظاهرا به ومظهرا هو إيّاه[١] بتفاصيل تنوّعاته كلّها بكمالها ، منصبغة بسرّه الخاصّ به .

فعلى هذا قوله : ( لكونه متّصفا بالوجود ) علّة للحصر ، ويمكن أن يجعل علة لرؤية الحقّ عينه في الكون المذكور ، فإنّ ذلك لايتصوّر إلاّ فيما يتّصف بالوجود ويستقل به ، ضرورة أنّ العين لايُدرك ولا يُرى إلاّ بالعين[٢] .

وكذلك قوله : ( ويظهر به سرّه إليه ) يمكن أن يجعل عطفا على « يحصر» وعلى «يرى» والثاني منهما يناسب ثاني التقديرين، ويؤيّده نسخة « الوجوه[٣]» ، والأوّل أوّلهما ، أي يظهربالكون الجامع سرّ الحقّ له وهو سرّ الكون وخصوصيّته فهو صفته الكاشفة له عن صورته [٤] ، كما أنّ الأولى كاشفة عن مادّته .

---

١) وذلك لأن الاتصاف عبارة عن أن يكون الموصوف ظاهرا بالصفة ، مظهرا إياها بجملة لوازمها وأحكامها (هـ) .

٢) قوله : « أن العين» يعني الذات . وقوله :« إلا بالعين» يعني البصر . ومنزلة الإنسان من العالم الكوني الكلي منزلة إنسان العين ، كما سيجيء أن الإنسان الكامل الجامع الختمي المحمدي ﷺ هو عين الله الناظرة ، وأذنه الواعية ـ إلى غير ذلك من المعاني ـ نوري .

٣) إذ في بعض النسخ : «لكونه متصفا بالوجوه» . وهو يؤيد تطبيقه بالعبارة الأولى . يعني أن يرى أعيانها ، فإن المراد بالوجوه الوجوه الأسمائية (هـ) .

وقال الكاشاني في شرح العبارة (ص١٢) : « وقد وجدت في نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيدالدين الشارح للكتاب - هذا - على الشيخ الكامل صدرالدين القونوي بخطه: بالوجوه . وفي نسخة : ويظهر - بالنصب والرفع معا .

٤) أي صفة الكون الكاشفة للحق عن صورة الحق . سرّذلك هو كون آدم عندهم صورة الحق ، كما رووها«إن الله خلق آدم على صورته» ويحتمل بعيدا أن المراد من صورته صورة المكوّن، بإرجاع الضمير المجرور إليه ، ولكنه كماترى . ويؤيد هذا الاحتمال قوله:«كما أن الأولى» أي بحصر الأمر كاشف عن مادته . أي مادة الكون بالضرورة ، لكون الأمر مادّة عالم الخلق- فافهم - نوري .

هذا على أوّل الاحتمالين ، وأمّا على الثاني ، فالوجه فيه أن يحمل ما يظهر بالكون على الكلام الكامل الذي يكشف عن سرّه وكنه ما هو عليه ، جمعا بين المشعرين الشريفين في الغاية المذكورة ، وفقما أفصح عنه التنزيلُ القرآني الختمي[1] ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[٤٢/١١] ﴿ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ ﴾[١٨/٢٦] .

## [ سرّ الإعطاء بصورة الكتاب ]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ للكتاب المبصر اختصاصا بطرف الولاية ، كما أنّ للكلام المسموع بطرف النبوّة ، فلذلك عند الإفصاح بغاية المشيّة صرح بالأوّل وأبهم في الثاني وفاءً بما هو مقتضى منصبه ، ومن هاهنا تراه قد ظهر له هذا الفيض المذكور من الخاتم في مبشّرته مرئيّا بصورة الكتاب في يده ، وما ظهر مسموعا بصورة الكلام في فمه .

## [ الوحدة والكثرة ]

وهاهنا **تلويح** لابدّ من التنبيه عليه : وذلك أنّه[2] كأنّك قد نبّهت أنّ الوحدة الحقيقيّة - من حيث هي هي - إنّما تظهر في الكثرة بحسب غلبة أحكامها ، وبيّن

---

١) يعني أن «المثل» في قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٤٢/١١] هو الكون الجامع الآدمي المحمدي ، كيف لا - وهو عرش الله الأعظم .

وعدد لفظ « المثل » هو عدد لفظ « عرش » ، وهو (٥٧٠) ، فالمثل هاهنا بمعنى المثال و الظل و الصورة كما قالوا : « ان الله خلق آدم - آدم الحق الحقيقي المحمدي - على صورته » ، كما قال ﷺ : « من رآني فقد رأى الحق » - نوري .

٢) د : لانه .

أنّ نهاية أمر الكثرة وغاية سلطان التفرقة في الإثنين ما لم يحصل لهما ثالث يجمعهما بالنسبة الامتزاجية التي بينهما ، وماسوى الاثنتين من المراتب لايخلو عن تلك النسبة أصلا [١].

ثمّ إنّه من تفطّن لهذا الأصل لا يخفى عليه وجه اشتمال عباراته هاهنا على الوجهين المتقابلين ، وكذلك انطواء الآية الكريمة [٢] المفصحة عن التوحيد حقّه على المتقابلين مرّة بعد أُخرى . وما من آية دالة ولا كلمة كاشفة عن التوحيد إلاّ وفيها وجه من وجوه الكثرة [٣] ، وكلّما كان ذلك الوجه فيها أكمل وأتمّ ، كان دلالتها عليه أظهر ، فلا تغفل عن وجه ما نحن فيه من احتمال كلامه للوجهين [٤] .

١- قال في المفاحص (الورقة ٦٢) :« إن الكثرة وإن تمّ أمرها في التسعة التي وسعتها بمراتبها أجمع . ولكن ثوران قوتها وقهرمان أثرها إنما هو في الاثنين ، فإنهما من حيث هما هما محض الكثرة التي ليست فيها شائبة وحدانية - لاحقيقية ولا إضافية - إذ لوامتزج بهما شيء من ذلك صارا به ثلاثة ، فكان غيرمانحن فيه وخلاف مافرضنا الكلام عليه . ولاشيء من الأعداد بهذه المثابة - إذ مامن عدد إلا وله وحدة نسبية جامعة ، وهيئة جمعية وحدانية ، فهو غاية البعد عن المبدء الواحد ، المتصل بنهاية القرب » .

٢) لعله يعني من الآية الكريمة : ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ وَ الأَفْئِدَةَ ﴾ [٩/٣٢] وهو كما قال ، والهوية المذكورة هي الهويّة الجامعة بين الأول والآخر والظاهر والباطن ـ نوري .

٣) قوله : من وجوه الكثرة ـ هي كلمة : «لا إله إلا الله» ، لاحتوائه على النفي والإثبات . وكذلك قوله :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[٨٨/٢٨] إذ الوجه غير الكنه . وهكذا مثل قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣/٥٧] ، وقوله : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَثَةٍ إلاَّ وَهُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٧/٥٨] ، و﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [١١٥/٢]، و﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ [٤/٥٧] - إلى غير ذلك مما هو كذلك - نوري .

٤) حين يجمع بين المشعرين الاثنين ، والبالغ في الكثرة والتفرقة جدا هو الاثنين لاغير. وهاهنا ☜

* * *

ثمّ أنّ ظهور السرّ وإن كان بالأخرة للحقّ ، لكن أوّل ما يظهر إنّما هو للعبد الكائن بحسب تقرّبه إليه بقرب النوافل والفرائض ، ولايبعد أن يكون استعمال الظهور هاهنا بـ« إلى » إيماء إليه .

## نكتة حكمية :

**[ الكون الجامع حاصر للأمر ]**

إذ قد تبيّن أنّ من الخواصّ اللازمة البيّنة للهويّة المطلقة جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف - حسبما عرفت - فالذي يصلح لأن يظهر به عينها لابدّ وأن يكون له صورة من تلك الجمعيّة [١]، أشار إلى ذلك بأن الكون الجامع حاصر للأمر الذي لايبلغه الإحصاء ، فهو الجامع بين الإحصاء وعدمه ، وهذا من صور سرّه الذي يظهربه .

ثمّ إذ قداحتاج أمر ظهورالسرّ المذكور بالكون الجامع - لما فيه من الإجمال لفظا والخفاء معنى - إلى زيادة من البيان والتوضيح ، صوّره في صورة التمثيل ببيان يندفع به **مايمكن أن يورد هاهنا** -

---

☜ أخرى، وهو احتواء نفس كلمته - اعني « ليس كمثله شيء »- على ضرب من الإيماء إلى الكثرة الاثنينية ، وذلك لمكان كلمة المثل التي يلزمها وجود ما هو مثله ـ نوري .

---

١) خلق الله آدم على صورته - في الجمع بين الأطراف ، والكون الجامع حاصر مع عدم إحصاء المحصور - فافهم - نوري .

- وهو : « إنّ الحق في التجلّي الأوّل شاهد لعينه وجميع أسمائه ومراتبه بنفسه ، فلا يحتاج في رؤيته ذلك إلى الغير ؛ و بعد تسليم ذلك ، فإنّ في القلم الأعلى والعقل الأوّل من الجمعيّة والإظهار ما يغنيه عن الكون الجامع » ؟ -

[ رؤية الشيء نفسه ليس مثل رؤيته في المرآة ]

- بقوله : ( فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخريكون له كالمرآة ) ؛ وتلخيص ذلك أنّ الرؤية - التي هي غاية المشيّة والأمر الإيجادي - إنّما هي الرؤية الخاصّة التي عندتعاكس صورة الرائي من القابل المقابل النازل منزلة المرآة له ( فإنّه يظهرله نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ، مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ، ولاتجلية له ) ، وذلك أنّ للمرآة خصوصيات زائدة على صورة الرائي من حيث هي هي ، مختفية عنه بدونها ، فهي سرّه الذي يظهر بها ؛ و ذلك مما لم يمكن أن يظهر له بدون وجود محلّ هو بمنزلة المادّة لهذا الأمر ، و تجلّيه له هو بمنزلة الصورة .

فالأوّل هو العالَم كلّه ، والثاني هو آدم نفسه[1] ، **فاندفع حينئذ ما ذكر** .

أمّا الأوّل فظاهر ، لعدم المغائرة هناك .

وأمّا الثاني فلأنّ القلم لكونه صورة العلم الإجمالي - المكنى عنه بـ« نون »- يجب مطابقته للعلم التابع للمعلوم ، فالصورة التي فيه ليست ممّا لم يكن بدونه

---

١) سرّ ذلك هو كون منزلة آدم من العالم منزلة إنسان العين من العين ، وبعبارة أُخرى منزلة العين من شخص الإنسان ـ فتبصر ـ نوري .

يعطيها [1]، فإنّ سلطنة الإعطاء مختصّة بأصل القابل وصميم هيولاه ، فلا يكون له منزلة المرآة ذات الخصوصيّات والأسرار - على ما ستطّلع عليها .

## وهاهنا تلويح حكميّ وآخر رقميّ :

أمّا الأوّل : فهو أنّ الوحدة الحقيقيّة - على ما عرفت غيرمرّة - آبيةٌ عن ثنويّة التقابل ، فكلّما كانت جهات الكثرة في مظهرها أشمل ، كان ظهورها فيه أتمّ [2] ، و وجهها فيه أجمع .

وأمّا الثاني فهو أنّ صورة الجمع بين طرفي الإجمال من النون وتفصيله ، هي النقطة [3] ، كما أنّ القلم هو الألف ، وهذا يناسب ثاني الاحتمالين .

---

١) خلق الله آدم على صورته ؛ فالمعلوم المعطى بالإصالة هو الكون الجامع ، فالعلم لا يكون له منزلة المرآتية هنا بالإصالة ، بل بضرب من التبعية ـ نوري .

٢) إن فيه لنعم ما قيل :

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست * چون چنين است بس آشفته ترش بايد كرد

٣) كتب في الهامش :

نون [بيناتـه =] ون او ون [=] ١١٩ . قلم =١٧٠+ [بيناتـه] ا ف ا م يم ١٧٢ [=] ٣٤٢ [= ب م ش ] [بيناتها=] ا يم ين [=] ١١١ [= الف = ١١١] .

وكتب النوري تعليقا عليه :

إجمال ن (٥٠) [+] تفصيله (١١٩) [=١٦٩] - كما صوّره في الحاشية -

ن النقطة (٥٠) ، قافه (١٠٠) ، طائه (٩) ، تائه برد المآت - وهي (٤٠٠) - إلى الآحاد : (٤) ، وجمع أجزاء الأربعة [١+٢+٣+٤] هو العشرة [فيكون مجموع إجمال النقطة وتفصيلها : ٥٠+١٠٠+٩+١٠ = ١٦٩] ـ فافهم ـ نوري .(ماجاء بين المعقوفتين [ ] أضفناها توضيحا) .

﴿ ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ ﴾ [٦٨/١] لعل فيه إشارة إلى كون منزلة نون من القلم منزلة النقطة من الألف ، إذ النقطة هي مبدء الألف المطلقة التي هي عنصر عناصر عالم الإيجاد ☜

فقوله : «ولا تجلية له» تفعِلةٌ على هذا التقدير، ويمكن أن يقرء : « تجليه» بالإضافة إلى فاعله ، والأول أوفق لسياق الكلام على ما لايخفى .

## [ بدء إيجاد العالم ]

وقوله : ( وقد كان الحقُ أوجدَ العالم كلّه ) جملةٌ حاليّة ، لا اعتراضيّة [1] فإنها مبيّنة لأمر الكون المذكور بأنّه موجود بمادّته ، فلابدّ ممـا يجعله بالفعـل ، وهي الصورة ، وهو أوّل الأمرين الموقوف عليهما ظهور السرّ .

والتعبير عنه بالماضي إشارة إلى ما للمادّة من التقدّم الذاتي ، وأنّ الفاعل عند تحصيل هذه الغاية الكماليّة وإظهارها مشغول عن جعل المادّة وإيجادها إلى تصويرها بالفعل، فلذلك ما نسب الإيجاد بإطلاقه إلى العالم - بل خصّصه - و

☜ والألف المطلقة التي هي عنصر العنـاصر تتصور بصور بسائط الحروف وتتطور بأطوارها أولا ، ثمّ تتألف من تلك البسائط النورية الكلمات التي كل منها وجود نوع من الأنواع الإمكانية .

وقد عبّر لسان الوحي عن النقطة بـ« الرحمة »، وعن الألف المطلقة بـ«الريح » و«الرياح» وعن بسائط الحروف بـ« السحاب المزجيّ »، وعن الكلمات بـ« السحاب الثقال والمتراكم والركام » ، وعن كل ماهية نوعية بـ« [الـ]أرض الجرز » .

وأما الصورة الآدميّة على طباق معناها: هي الطبيعة الجامعة لجوامع الصور ، وحقيقتها هي الكلمة الجامعة لجوامع الكلمات التامات كما قال آدم الأول ﷺ - وهوالحقيقة المحمديّة -: « أُوتيت جوامع الكلم » . وهي المسماة بـ« جامع الجوامع » في ألسنة إخوان الصفا . وبـ« عقل الكل » من وجه في ألسنة الحكماء - أي المتألهين منهم - ويسمى عقل الكل بـ« روح القدس الأعلى » ، ﴿ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [١٤٨/٢] .

---

١) خلافا للكاشاني ، بأنه قال : « جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه » .

من هاهنا اختصّ مباشرة اليد بآدم في قوله [١]: « خمّرت طينة آدم بيدي » .

ثمّ إنّه كما أنّ لآدم كمالا بحسب الإظهار وله منزلة التجلية للمرآة ، له الكمال بحسب الظهور أيضا ، وله منزلة الروح في الشبح . فقوله : ( وجود شبح مسوّى لا روح فيه ) إشارة إلى الثاني ؛ وقوله : ( فكان كمرآة غير مجلوّة ) إلى الأوّل تطبيقا لصورة مسئلته بالمثال مادّة وصورة .

ثمّ لمّا بيّن وجود المادّة وتقدّمها الذاتي موميا إلى أنّها من حيث هو قابل فارغ عنه الفاعل ، غير محتاج هو إليه - كما ستطلع على تحقيقه - أشار إلى بيان نسبة الإيجاد من الفاعل ، والقبول من القابل بحيث ينطبق على ما ذهب إليه من التوحيد الذاتي ، ويوافق ما أشار إليه في صدر الفصّ من تسوية العبارتين في مادة الشبح المسوّى ، الغالب عليها قهرمان الكثرة .

وهو أنّ من مقتضى الأمر الإيجادي ( ومن شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى

---

١) في عوارف المعارف (الباب السادس والعشرون ، ١٩٤) : « كما ورد : خمّرطينة آدم بيده أربعين صباحا ». وأورد الغزالي في الإحياء (كتاب التوحيدوالتوكل، بيان أحوال المتوكلين في التعرض بالأسباب : ٤٠٢/٤) : « قال عليه السلام : إنّ الله خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . وقال الزبيدي (إتحاف السادة : ٥٠٢/٩) : « قال العراقي : رواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن مسعود وسلمان بإسناد ضعيف جدا، وهوباطل . ـ انتهى ـ قلت : ورواه من رواية أبي عثمان النهدي عنهما، ولفظه : إنّ الله ـ عز وجل ـ خمّر طينة آدم أربعين يوما وليلة ... ورواه ابن مردويه من حديث سلمان بلفظ: إنّ الله تعالى خمّر طينة آدم أربعين صباحا بلياليها ... وليس في سياق حديثهما قوله : « بيده » . وقد روى الديلمي من حديث الحارث بن نوفل : خلق الله ثلاثة أشياء بيده : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ،وغرس الفردوس بيده . وعند مسلم من حديث أبي هريرة : خلق الله آدم يوم الجمعة بيده ...» .

محلاً ) أي ماعدّل مزاجا ( إلاّ ولابدّ أن يقبل روحا إلهيا، عُبّر عنه ) في العبارة النبويّة المرسَل بها (بالنفخ فيه) أي خروج نوعيّته الكماليّة من القوّة إلى الفعل ، وهو المعبّرعنه في لسان البرهان العقلي بالاستعداد المستجمع لتام شرائط الخروج المذكور، فهو آخر مراتب القابليّة وأنهى درجات القوّة ، المتصلة بالفعل اتّصالا اتحاديا لامجال للتغاير والتفرقة فيه أصلا - على ما ستطلع على بيانه - .

والحاصل أنّ الإيجاد من الفاعل هو الذي عبَّر عنه لسان السُنّة بالنفخ منه في القابـل ( ومـا هـو إلاّ حصول الاستعـداد من تلك الصـورة المسوّاة لقبـول الفيض ) قبولا لاينفكّ عن التسوية ، ويلزمها لزومه للفيض الذى هو عبارة عن ( التجلي الدائم الذي لم يزل ) فيضان الرحمة والجود منه في أوّل الأزل مـن الآزال ، ( و لايزال ) كذلك إلى آخر الأبد من الآباد ، فإنّ الزمان بمعزل عن ترتّب الفيض على القبول[1] ، كما هو المتبادر لأوهام العامّة .

وبيان الفيض بالتجلّى إشارة إلى الكمالين على طبق ما في المثال المذكور ، وكذلك قوله : « لم يزل ولايزال » فإنّ الأزل صورة مبدئية الكمال الظهوري من الزمان ، كما أنّ الأبد صورة معادية الكمال الإظهاري منه .

---

١) حاصلـه طيّ طومـار الزمـان والزمانيـات - بالقيـاس إلى أزل الآزال وأبـد الآبـاد - طيّـا يصيرطوماره الذي لا بداية له ولا نهاية لسلسلته المتعاقبة الغير المجتمعة بحسب ذلك الطي نازلا منزلة الآن البسيط. ومثله في ذلك الطي طي المكان والمكانيات في صيرورتها كالنقطة ، وفيه سرّ رجوع كليّة الأُمور إلى الأزليّة المحيطة والأبديّة المحيطة و﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ [٣/٥٧]﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ـ نوري .

وبيان هذه القضيّة وتحقيق هويّتها - التي يتوقّف فيها أكثر الأفهام - أنّ النفخ في الظاهر عبارة عن إخراج الهواء البخاريّ من الباطن على كيفيّة معيّنة وصورة مخصوصة مستحصلة من القوى الفاعلة والهيآت المنفعلة ، وبيّن أنّه إذا سئل عن الحد الجامع بين تلك الأجزاء التي من شتات المقولات بـ« ما هو » لايصلح للجواب إلاّ حصول الاستعداد من الصورة المسوّاة لقبول الفيض ، الذي هو خروج الوحدة الوجوديّة من الباطن ، فإنّه لا جامع أتمّ من ذلك ، وهو الدالّ على مبادي كلّ ماله دخل في تلك الهويّة الجمعيّة ، فإنّ الصورة المسوّاة قد جمعت من صنوف الكثرة السينيّة ما تمّ به النسبة الكماليّة [الف٢٤] الوجهيّة [1] غير عائزة [2] إلى الخارج عنه .

وتحقيق هذا الأصل : أنّ تسوية المحلّ وتعديل المزاج عبارة عن تصحيح أمر النسبة الكماليّة والهيئة الاعتداليّة في الكثير - الذي هو المحل - بحيث يترتّب عليه الخصائص الفاضلة والأوصاف الوجوديّة ، وذلك هو الوحدة الجمعيّة التي هي مبدء الآثار الوجوديّة ومصدر الشعور والإشعار ، وهي المعبّر عنها بالروح الإلهي ، وبيّن أنّ تصحيح أمر النسبة في الكثير - من حيث هو كثير - إنّما يتوقّف على إبانة تمام النسبة الاعتداليّة الأصليّة، وتعيين موضوعات كلّ منها بما يليق به ويستحقّه من الكميّات المقداريّة والكيفيّات الامتزاجيّة ،

---

١) ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالجَلال و الإِكْرَام ﴾ [٥٥/٢٧-٢٦] . و الفطرة الآدميّة هي الصورة الوهميّة « خلق الله آدم على صورته » ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] - نوري .

٢) عوز الرجل : افتقر . فهو عَوز و عائز .

فإذا عدّلت الموضوعات بكمّياتها وظهرت الكيفيّات الامتزاجيّة بكمالها فقد قبلت الروح للخروج من الباطن ، وهو المعبّر عنه بالنفخ فيه .

وتمام تحقيق هذا الكلام وبيان لمّيته يحتاج إلى علوم عزيزة ومقدّمات غريبة عن أكثر الطباع والأذهان ، قد بيّن شيء من أُصولها في **المفاحص** فلنكتف منه هاهنا بتلويح ؛ وهو أنّه وإن كانت الستة هي الفاتحة لأمر تمام النسبة الاعتداليّة الفاضلة [١] ولكن ما لم يظهر في العشرات المشعرة بتفاصيل الأحكام لم يتحقّق الإبانة المذكورة ، ولم يعلم ما لكلّ من موضوعات تلك النسب بخصوصه ، وفي تعبيره عن المراتب الثلاث بما عبّر [٢] - أعني : سوّى ، ويقبل ، ونفخ - ما يُطلعك على هذا التلويح [٣] .

---

١) أورد المؤلف في المفاحص (الورقة ٦٣-٦١) تنزل الواحد إلى المراتب العددية العشرة وكيفية انطباقها على مراتب الوجود ، وأظهر أن الخامس هو نهاية هبوط الواحد إلى مدارك الكثرة ، وصورته الظهورية الوجودية هي النفس الكلية وعالمها المثالي الذي تنشعب عنه جداول الخيال ، وهو البرزخ الواقع بين عالم الأرواح وعالم الأجسام الجامع بينهما ، ثم لأن جمعية هذا العالم ودورانه وإن كانت تامة في المدارك ولكن في لطف وخفاء ، دون حجم وقوام له في الخارج ، فاقتضى الأمر تنزلا آخر نحو جمعية هي أظهر واتم ، ذي وضع وضي وقوام هيولاني قوي وحجم جسماني ... فهي الغاية لهذه الحركة الانبساطية المستدعية لانتظام هذه الجمعية العالمية ، وصورته الظهورية هو عالم الشهادة ومرتبة الجسمانيات التي فيها تحقق كل تمام وكمال ، وصورته الإشعارية هو التنزل الخامس العددي إلى السادس ذي الجمعية التامة ومظهر النسب العامة ، فإنه أكمل عدد كلي له أجزاء محمولة وأحكام معقولة ...

٢) د : - بما عبر .

٣) كتب في النسخة تحت « سوى » :« س » . وتحت « يقبل » :« ي » . وتحت « نفخ » : « ن » الحرف الأول من هذه الكلمات ، وكتب في الهامش : «سين» ؛ ويظهر أنه إشارة إلي عدد س = ٦٠ . وكذا مجموع ي + ن = ٦٠ . وكتب النوري تعليقا عليه :

ثم إنّه كما عرفت هذه الدقائق فلا تغفل عن ☜ أصل[١] التقريب ومقصوده الأوّل من هذا[٢] الكلام وتدبّر في بيانه هذا كيف نظّم أُصول فنون التفرقة - أعني الفاعل ، والقابل ، وما بينهما من النسبة والزمان - في سلك الجمعيّة والوحدة الذاتيّة التي أشار إليها في مطلع كلامه بتسوية العبارتين .

و ذلك لأنّه إذا تقرّر أنّ الإيجاد من الفاعل هو عين تام قابليّة القابل ( فما بقي ) حينئذ في حيّز المغايرة ومطمورة السوى ( إلا قابل ) فقط ، ( و القابل لايكون ) ولا يحصل على أُصولهم المؤسسة ( إلاّ من فيضه الأقدس ) ، أي أقدس عن أن يكون الفيض مغايرا للمفيض ، كما في الفيض المقدّس وما يتنزّل عنه ، وذلك في التعيّن الأوّل على ما اطّلعت عليه .

**لايقال** : إنّما يتصوّر القابل حيث يعتبر الفاعل وفعله ، وهذه الحضرة ليس الفعل منها في شيء ؟

**لأنّ** المراد تحقيق ذات القابل من حيث هي هي و مبدء ظهورها مطلقا قبل ظهورثنويّة المتقابلين ، ومن أراد زيادة استبصار وتمام استيضاح لهذا المعنى فعليه بالتدبّر في معاني الإمكان المقول عليها في عرف الميزان .

---

☜ « تفصيل سين الستة « س ي ن» صيرالستة ستين من العشرات المشعرة بتفاصيل الأحكام ـ فلا تغفل ـ نوري » .

---

١) د : - اصل .

٢) د : - هذا .

## [ هو الأول والآخر ]

( فالأمر[1] كلّه منه ، ابتداؤه وانتهاؤه ، وإليه يرجع الأمركلّه كما ابتدء منه)

هذا القول منه إفصاح بالمقصود الأوّل بما يدلّ على ذلك بتفصيل لطيف ، حيث عبّر عنه بكلّ من الأمرين المشاربهما إلى قوسي النزول والرجوع ، المنبّه فيهما بطرفيهما ، تحقيقا للتوحيد الذاتي ، على ما هو المستفاد من جوامع الكلم الختميّة من الجمع بين الأوّل والآخر[2] ، وإبانة أحدهما في عين الآخر ، كما قد اطّلعت عليه .

وبيّن أنّ الغالب على قوس النزول منهما هو الإجمال[3] ، فإنّ انتظام المراتب فيه إنّما ابتنى على ظهور الوحدة وغلبة سلطانها على الكثير ، متدرجا في أطوارها ، إلى أن يتمّ أمرها ، كما أنَ الغالب على قوس الرجوع التفصيل[4] ، إذ نظام المراتب فيه إنّما هو على اتّساق ظهور الكثرة وانتزاع وجوهها من الواحد إلى أن يتمّ الوجوه الإظهاريّة بكنهها .

---

١) المراد بالأمر المأمور بالوجود بقول : «كن» ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [٣٦/٨٢] (هـ) .

٢) ناظر إلى قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ في قوس البدايات ﴿ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾ [٥٧/٣] في قوس النهايات . في البداية يعتبر تقدم الاسم الأول على الآخر ، وفي النهاية يعتبر تقدم الاسم الظاهر على الباطن . والسر فيه هوكون الحركة النزوليّة من الأشرف فالأشرف ، إلى أن تنتهي إلى عالم الشهادة ، وبعكس ذلك الحركة الرجوعيّة العروجيّة من الأخس فالأخس فالأخس ، إلى أن ينتهي إلى ما لا أشرف منه ، [..] من الشهادة إلى غيب الغيوب وبطن البطون الذي هو المبدء والمعاد ـ نوري .

٣) إذ لابد في كل مظهر من صورة مزاجية اعتدالية واحدة تحصر (هـ) .

٤) لأن العلم والشعور لايتعلقان إلا بمافيه تفصيل ، ولو بوجه ما (هـ) .

فلذلك أجمَلَ في الأوّل - حيث جعل الابتداء والانتهاءَ متعلّقهما واحدا ، وأتي بصورة الاسم ذي الثبات والاستقرار - دون الثاني ، فإنّه قد فصّل بين المتعلّقين بـ« من » و« إلى » وبين متعلّقيهما بما لا تقابل بينهما ظاهرا - وهوأيضا ضرب من التفرقة والتفصيل- وأتى بالجملة الفعليّة الدالة على التجدد والتدرّج[1] التفصيلي .

## تلويح من الرقوم :

[ تقابل الوجود العلمي والعيني ]

اعلم أنّ القابل للتعيّنات - من العين الشامل إلى الكون الكامل[2] - إذا انضمّ إليه من نقط النطق[3] ما به يخرج من مكامن الثنويّة التقابليّة الإمكانيّة إلى مجالي الاتّحاد الوجودي الوجوبي ، يصير قائلا بتلك الكلمات من الحروف العاليات ، إلى ما اندرج في السطور السافلات ، كما أنّ العالَم الجامع لتلك التعيّنات إذا انقلب ما انفتح به أبواب تفاصيلها وتبطن ذلك يصير عالِما بتلك المعلومات .

---

١) يعني لا تقابل بين الرجوع والابتداء ظاهرا ، إذ الرجوع يقابله النزول ، والابتداء تقابله الانتهاء مقابلة ظاهريّة . وأما التقابل بين الرجوع والابتداء فليس أولا وأوليا وبالذات، بل ثانيا وثانويا وبالعرض فإن الرجوع يستلزم الانتهاء بوجه والابتداء يستلزم النزول في وجه -فلاتغفل- نوري .

٢) العين الشامل : « العقل » . والكون الكامل : « الإنسان » (هـ) .

٣) يعني صار متكلما بتوسط الوحي أو الإلهام - بتكلم إلهي حقاني ، منجذبا من اُفق الاشتغال بهذا العالم الخلقي الكوني والكياني الهيولاني ، ومنسلخاً إلى عالم الأمري الوجودي الحقاني، [ إذ ] يصير متكلماً بلسان الولاية وناطقا بلسان الوراثة . فصدر منه تلك الكلمات المسموعة بطور المكالمة الحقيقية بنورالله الذي به يبصر ويسمع وينطق بمنطقة حقانية - نوري .

[ آدم جلاء مرآة العالم ]

ثمّ إنّ قوله : ( فاقتضى الأمرُ ) جواب « لمّا » وهو الثاني من الأمرين الموقوف عليهما ظهور السرّ .

أي لما شاء الحقّ الظهور المذكور ، وكان هناك ما يقبل ذلك ، أي ما هو بمنزلة الجرم الصلب والسطح الكثيف للمرآة - وهو العالَم - اقتضى الأمر بالمعنى المذكور - وهو الرقيقة الامتداديّة[1] الأوّل إلى الآخر - إتمام ذلك الجرم وجلائه أعني ( جلاءَ مرآة العالَم ) حتّى يتصوّرفيه الظهور ويتمكّن حينئذ من الإظهار .

وأورد عليه « الفاء » إشعارا بالترتّب الواقع فيها ، كما للصورة بالنسبة إلى المادّة ، وكرر ذلك في قوله : ( فكان آدم ) تنبيها على أنّ آدم نفسه مترتّب على ذلك الاقتضاء ، لاجعله وتكوينه ؛ وقوله : ( عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة ) إشارة إلى ما له من كماليه بحسب الظهور والإظهار على ما نبّه عليه .

واعلم إنّ روح كلّ شيء ما يُقوّم به هيئته الوحدانيّة الجمعيّة ، فروح العالم عبارة عمّا تقوّم به الكلّ ، من العين الأوّل إلى الكون الآخر ، ويصير تلك التعيّنات المتنوّعة المتفرقة بذلك شخصا واحدا ، وهو الذي يسمّى بـ« **الإنسان الكبير**» باعتبار أُنس بعض الأجزاء منه بالآخركما في **الإنسان الصغير** بعينه .

---

١) يعني نفس الرحمان المعني بالانبساط والظل الممدود الغير المحدود ، وبالحق المخلوق به وبحقيقة الحقايق ، وبالنور المحمدي ، الذي تنوّرت منه وبه الأنوار ، وإليه يرجع الأُمور ، وهو معدن سرّ الأسرار ، وهو بحر البحار الذي إليه مرجع الأودية والأنهار ، كما ابتدء منه الكبار منها والصغار نوري .

[ الإنسان روح العالم والملائكة بعض قواه ]

ثمّ إنّه بعد تبيين معنى آدم إجمالا أخذ في تفصيل جمعيّته الكليّة الكماليّة ظهورا وإظهارا ، وتحقيق إحاطة صورته التامّة بسائر جزئيّات العالم وقهرمان خلافته على الكلّ ، وغلبته شعورا و إشعارا ، و إبانة مراتب كلّ من تلك الجزئيّات عنده ، و تفاوت درجاتهم فيما نسب له ، و وسم به ، من المنصب العالي والمنزلة الرفيعة .

وإذ كان للأوّل من الكمالين تقدّم على الثاني منهما - تقدّم المادّة على الصورة - قدّمه قائلا : ( وكانت الملائكةُ من بعض قُوى تلك الصورة ، التي هي صورة العالَم ، المعبَّر عنه في اصطلاح القوم **بالإنسان الكبير** ) ، وإذ[1] كان الإنسان عبارة عن جمعيّة مشتملة على أعضاء وأجرام هيولانيّة وعوارض جسمانيّة ، ومشاعر حسّية و روحانيّة ، فله جمعيّة كليّة كما للعالم بعينه ، إلاّ أنّ أجزاء الكلّ في الإنسان لها ارتباط إدراكي به ، يأنس بعضها للبعض ، وبذلك الاعتبار يسمّى إنسانا .

ثمّ إنّ العالَم أيضا قد حصل له بروحه **الذي هوآدم** هذا الربط الإنسي ، وفي تحقيق اصطلاح القوم هاهنا تنبيه إلى هذه الدقيقة - فلا تغفل .

* * *

ثمّ إنّ الملائكة منها الجبروتيّة - أعني : العقول المجرّدة والأنوار القاهرة -

---

١) د : واذا .

ومنها الملكوتيّة - أعني : النفوس المتعلّقة والبرازخ النورانيّة - ( فكانت الملائكة له كالقوى الروحانيّة والحسّية التي هي[١] في النشأة الإنسانيّة ) .

وإذ كان[٢] عالم الأمر ومرتبة الأرواح أوّل مراتب التعيّنات الاستجلائيّة ومبادي طلائع غلبات الأحكام الكونيّة والحجب العدميّة الإمكانيّة ، قد قوي سلطانها فيه، فلذلك - ولما في نشأتها النورانيّة من التقدّس والتحقّق بالصفات التنزيهيّة - قد انغلب أعيان المرتبة تحت اقتضاء نشأتها وأحكام تعيّناتها وحجبها القدسيّة النوريّة ، وشرفها العلوي البهي ، بحيث أنّ كلّ عين منها في تلك الصورة الكليّة يدّعي استيهال روحيّتها واستحقاق خلافتها ، ( وكلّ[٣] قوّة منها محجوبة بنفسها ، لاترى أفضل من ذاتها ، وأنّ فيها فيما تزعم[٤] ) أي لاترى أنّ في

---

١) عفيفي : - هي .

٢) د : واذا كان .

٣) عفيفي : فكل .

٤) « أن » بالفتح ، وضمير « فيها » للصورة ، وفاعل « تزعم » الضمير الراجع إلى « ما » الموصولة ، و « فيما » ظرف « الأهلية » . وعلى هذا التقدير يكون حاصل معناه : لاترى كل قوة منها أن يكون فيما سواها أهلية لكل منصب عال أو منزلة رفيعة عنده تعالى ، بل تنحصر الأهلية فيها لكونها أفضل مما سواها من القوى . وأما على تقدير « إن » بالكسر فتكون الجملة معترضة فيكون حاصل معناه : إن كل قوة من تلك القوى تزعم أن أهليّة كل منصب عال أو منزلة رفيعة عند الله حاصلة لها متحققة فيها - لا في غيرها - فعلى التقديرين يكون محصل المعنى أمرا واحدا ، فلا تفاوت - نوري . ويحتمل غير بعيد أن يراد من « الما » الموصولة في قوله : « فيما تزعم » فطرة الآدمية التي انكرت الملائكة صلوحها وقابليتها للخلافة الإلهية ، وإسناد الزعم المشعر بكونه غيرمطابق للواقع مستند الى زعم الملائكة الذي غير مطابق للواقع ، حيث زعموا أن فطرة الآدمية لاتنصلح لهذه المنزلة الرفيعة - نوري .

تلك الصورة فيما تزعمه كل قوّة منها من الشرف والعلو ( الأهليّة لكلّ منصب عال ) - علوّ ظهور وغلبة - ( ومنزلة رفيعة ) رَفْعة معرفة وعلم ، قدسيًا كان ذلك المنصب أو ما يقابله ، أو مقدّسا منهما .

ويمكن أن يجعل هذا جملة حاليّة - بكسر إنّ - لكن الأول أدقّ ، وعلى التقاديرفالضمير في « فيها » عائد إلى « الصورة »، لا إلى النشأة ، لعروّ الكلام حينئذ عن ملابس الانتظام ؛ و « ما » في « فيما تزعم[1] » موصولة لا مصدريّة ، وفاعل « تزعم » ضمير ما يرجع إليه فاعل ترى ، لا ما يرجع إليه « فيها » على ما لايخفى على الفطن ، إذ أهليّة آدم ليست ادعائيّة وفي زعمه ،كغيره من القوى[2].

وكان قوله : ( عند الله ) لرفع هذا الوهم .

* * *

ثمّ هاهنا [3]دقيقة لابدّ للمستكشف من تذكّرها ، وهي أنّه قد ظهر لك ممّا مرّ أنّ الوحدة الحقيقيّة الذاتية - التي قد أُشير إليها [4] في طيّ تسوية العبارتين -إنّما يظهر صور سرّها في المحلّ المنظور فيه ، الذي هوالقابل المقابل ، الذي هو قبل

---

١) م : يزعم . د مهملة . والتصحيح قياسي باعتبار ماتقدم في المتن . وذكر القيصري أن في بعض نسخ المتن : « مايزعم » ؛ وقال : « والظاهر أنه تصحيف ممن لايقدر على حلّ تركيبه ، لأن أكثر النسخ المعتبرة المقروة على الشيخ وتلاميذه بخلاف ذلك » .

٢) يظهر أن الشارح ناظر في هذه الإشارات إلى شرحي الكاشاني والقيصري ، إذ لم يرض بما جاء فيهما من الاحتمالات في شرح المتن - فراجع .

٣) م خ : ثم ان هاهنا .

٤) د : - اليها .

كل قبل، وليس ذلك غير حصول الاستعداد من القابل ، الذى هو عين النفخ من الفاعل؛ فتبيّن أنّه قد انخلع في طيّ طوى جلال القابل نعلا ثنويّة التقابليّة .

ثمّ إذا تذكرت هذا - فاعلم أنّه ليس بين الصيغ المتداولة عند الناس بدلالاتها [١] الوضعيّة ما يدلّ على ذلك الواحد دلالة المصدر وما يجري مجراه من الأوصاف المنسوبة ، و من هاهنا ترى أئمّة العربيّة يجعلون دلالته على متقابلي التذكير والتأنيث والواحد والكثير متساوية النسب .

وأيضا فإنّ الأُمور الدالّة على النسبة وجه دلالتها على ذلك الواحد أظهر، ضرورة انطوائها على الثلاثة [٢] مع الجهة الجمعيّة الوحدانيّة ، فهي أتمّ بيان عنه . ومن ثمّة ترى العبارات المعربة القرآنيّة كثيرا ما تدلّ عند ما يفصح عنه على القرب والمعيّة وما يحذو حذوها .

فلا يخفى على من وقف على هذه الدقيقة وجه اختياره[٣] لفظ « الأهليّة » دون « الأهل » في قوله : « أنّ فيها فيما تزعم الأهليّة » ولفظ « عندها » دون « فيها » في قوله : « لما عندها » .

[ الصورة الآدميّة هي النشأة الجامعة ]

فقوله : ( لما عندها من الجمعيّة الإلهيّة ) تعليل لما ادّعاه في تلك الصورة

---

١) د : بدلالتها .

٢) لعله أراد بها ما يجيء بعيد هذا - في الورقة - عما يرجع إلى الجناب الإلهي ، وما يرجع إلى حقيقة الحقائق ، والثالث البرزخ الواقع بينهما من برزخ الآدمية - نوري .

٣) - د : - اختيار .

- مما لايراه قواها الجزئيّة - من الأهليّة لسائرالمناصب العليّة والمنازل الرفيعة ، وذلك لما عند تلك الصورة - التي روحها آدم - من الأحدية الجمعيّة الإلهية و الإحاطة التامّة الإطلاقية التي لايشذّ منها شيء - من عاليات الأعيان إلى سافلات الأكوان -[الف/٢٤١] مع ما في النشأة الحاملة لمقتضى الطبيعة الكل ، الحاصرة قوابل العالَم ، حصر امتزاج واتّحاد ، بحيث تتعاكس فيه خصائص الكلّ ، وتتبيّن فيه رقائق الارتباط والاتحاد من الكلّ بالكلّ .

**وتحقيق ذلك** أنّ مراتب الوجود وتعيّناتها مترتّبة :

**منها** أوائل غلب عليها أحكام الوجود ، وظهر منها آثار الوجوب ، بها نسبت إلى الجناب الإلهي ، لأنّ مرجع تلك الأحكام إنّما هو إليه ، فلها أهليّة التجرّد والتنزّه وشرف الاستغناء والتفرّد .

**ومنها** أواخر غلب عليها الأحكام العدميّة الكونيّة وظهرمنها آثارالإمكان ، بها نسبت إلى جانب حقيقة الحقائق ، ضرورة أنّ للآخر تقدّما ذاتيا في أزل الآزال ، الذي فيه يتحقّق الحقائق - كما سبق التنبيه عليه - فهي المنتسب إلى حقيقة الحقائق ، ولها أهليّة التعلّق والتشبّه ، وخسّة الاحتياج والتكثّر .

**ومنها** النشأة الجامعة بينهما ، الطبيعة الكلّ ، الحاصرة للقوابل كلّها - حصرا جميعا اتّحاديا - .

فعلم على ذلك أنّ صورة آدم هي التي عندها هذه الجمعيّة المستجمعة ( <u>بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي</u> ، و ) بين ما يرجع منها ( <u>إلى جانب</u>

حقيقـة الحقـائق[1] ؛ وفي النشـأة الحاملـة لهـذه الأوصـاف ) أي القابلة لهـا ، المستعدّة لأن يتولّد منها ويظهر عنها بالفعل ، وهي أهليّة كلّ المناصب العليّة والمنازل الرفيعة ، وقد نبّهت آنفا على ما يدلّ على اختياره الأوصاف هاهنا .

فظهر أنّ الجمعيّة التي عنـد الصورة المـذكورة ، المسمّاة **بالإنسـان الكبير** ، منطوية على ثلاث جمل : ثنتان منها اللذان بالفعل ، مرجعهما إلى الجناب الإلهي وجانب حقيقة الحقائق ، وثالثها الذي بالقوّة - وهو المكمّل[2] - مرجعه ( إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّ[3] ، التي حصرت قوابلَ العالم كلّه ، أعلاه )- أي الأعيان الوجوديّة المسمّاة بالعقول والنفوس -( وأسفله ) أي الأكوان العدميّة المسماة بالأجسام والأعراض - ضرورة أنّ الثالث - هذا - برزخ بين ما يرجع إلى الجناب والجانب ، فإنّ الشيخ قد صرح في غير موضع من كتبه أنّ الكلّ طبيعيّة على ما عليه مذهب الأقدمين - كما سيجيء تحقيقه .

وأمّا ما تقتضيه تلك الطبيعة فهو النسب المستحصلة عند تعاكس أعيان

---

١) سلك الشارح هنا مسلك الجندي والقيصري في تفسير « حقيقة الحقائق » بحضرة الإمكان ، وخالف الكاشاني إذ فسّرها بحضرة الأحديّة ، قائلا : « حقيقة الحقائق أي الأحدية ، وهي الذات التي بتجليها يتحقق الحقائق كلها ...» . وقال القيصري : « ... حقيقة الحقائق كلها وإن كانت هي الحضرة الأحدية ، لكن لما جعلها قسيما ومقابلا للجناب الإلهي الشامل للحضرة الأحدية والواحدية وكان المراد منها الحقائق الكونية فقط - لاالإلهية - حملناها على حضرة الإمكان ... » .

٢) لعله يراد منه بكسر الميم ، وهو المتمم الذي هو الغاية عن الإيجاد عند بلوغه ووصوله بما خلق لأجله . كما قال تعالى : « لولاك لما خلقت الأفلاك » - نوري .

٣) عفيفي : الطبيعة الكلية .

العالم في قوابلها ، وظهور خواصّ بعضها للبعض ولأنفسها جمعا وفرادى - كما قد اطّلعت عليه - فلايزال يتربّى أجنّة تلك الأوصاف المشخّصة بآثار خواص النسب المذكورة في بطون طبيعة الكلّ ومشيمة نشآتها الحاصرة ، إلى أن يتولّد ويظهر شخص كمالها بصورة إحدى الجمعيّتين اللتين بمنزلة الأبوين له ، من أعلى درجات الربوبيّة إلى أقصى دركات العبوديّة[١] .

وإليه أشار الشيخ في نقش الفصوص[٢] بقوله : « ولهذا ما ادّعى أحد من العالَم الربوبيّة إلا الإنسان - لما فيه من القوّة - و ما أحكم أحد من العالم مقام العبوديّة في نفسها إلاّ الإنسان ، فعبَد الحجارة و الجمادات التي هي أخزل[٣] الموجودات ، فلا أعزّمن الإنسان بربوبيّته ، ولاأذلّ منه بعبوديّته ، فإن فهمتَ فقد أبَنتُ لك مَن[٤] المقصود بالإنسان . فانظر إلى عزّته بالأسماء الحسنى وطلبها إيّاه ، فمِن طلبها إيّاه تعرف عزّته ، ومِن ظهوره بها تعرف ذاته[٥] ، فافهم[٦] من

١) كما قال أمير مملكة الولاية المطلقة ، علي عليه السلام « معرفتي بالنورانية معرفة الله » - الحديث بطوله - وقال رئيس الحكماء الإلهيين مشيرا إلى منزلته عليه السلام: « إن الإنسان الرباني يصل إلى مقام يكاد أن تحل عبادته» أقول : كيف لا ! ؟ إن الإنسان الكامل - وهو جامع الجوامع - هو خليفة الله في جميع الصفات العلياء والأسماء الحسنى - فافهم إن كنت من أهل الإشارة - نوري .

٢) نقش الفصوص : الفص الآدمي ، ٤-٣ .

٣) المصدر : أنزل . خزل خزلا : انكسر ظهره ، فهو أخزل .

٤) المصدر : عن .

٥) المصدر : تعرف ذلته ، فافهم ومن هاهنا يعلم أنه ...

٦) إشارة منه إلى سرّ الخلافة الإلهيّة المطلقة فعلا وصفة وذاتا . وفي ذلك السرّ سرّ مستسرّ ، « باطن لا يكاد يخفى * وظاهر لا يكاد يبدو » ، وكيف لا وهو سرّ الله تعالى - نوري .

هاهنا تعلم أنّه نسخة من الصورتين : الحقّ والعالم » - إلى هنا كلامه بعبارته .

فقوله : « وفي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة » عطف على قوله : « من ذلك إلى[1] الجناب » ، من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين ، ولكن بإعادتهما .

ولما كان مافي هذا القسم مستجنا في بطون قابليّة النشأة ، وهي غيرمشتملة عليه بالفعل - كما في القسمين الأوّلين - أورد « في » هاهنا بازاء « من » تنبيها إلى ذلك .

وفي بعض النسخ « الطبيعة الكلّية » ، فالكلّي فيها ليس الكلّي المنطقي ، بل المنسوب إلى الكلّ ، فإنّه الحاصر لأجزائه على ما قصد هاهنا .

## نكتة حكمية :

[التعبير بـ« حوا » عن النشأة الإنسانية]

إذ قد ظهر لك أنّ النشأة العنصريّة الإنسانيّة هي أمّ الأوصاف المشخّصة والأعراض المحصّلة لأفراد الإنسان وجزئيّاته ، لايبعد أن يجعل « حوّا » - المستخرجة من الجنب الأيسرلصورة آدم - إشارة إلى تلك النشأة الحاملة لها - كلّ البعد - لأنّ استخراجها من مكامن القوّة إلى الفعل واقع في الطرف الشمالي من الصورة ، مائل إليه ، وإن كان لآدم وحوّا بحسب كلّ طور لهما

---

١) د : - الى .

معنى يناسبه [١] - كما نبّهت عليه في المقدّمة - من أكمل الأطوار وأشملها .

[ قصور العقل عن إدراك الحقيقة الإطلاقيّة ]

وإذ قد عرفت أنّ كلّ قوّة من القوى الجزئيّة التي في هذه الصورة محجوبة بنفسها ، واقفة لديها ، لايمكن أن يكون لها من تلك الحيثيّة وقوف على الحقيقة الإطلاقيّة ، التي هي أصل صور العالم - أعني الطبيعة الحاصرة للقوابل - التي هي مورد المتقابلات ومعتنقها ، فالعقل بقوّته النظريّة [٢] لايتمكّن من إدراكها

١) د : يناسب .

يجب أن يعلم أن لذلك المعنى مراتب : فالأولى منها مرتبة الأمر الامتدادي المسمى بالآدمية الأولى ، وهو عنصر العناصر ، والمادة الأولى . فحوا المناسبة لهذا المعنى من آدم ، هي الماهيّة المطلقة الحوازية التي هي القابلية الأولى ، الواقعة في المرتبة السابقة على ساير مراتب الظل الممدود والنفَس الرحماني ، والرحمة الواسعة التي هي نفس ذلك العنصر الكلي الأصلي . ومنزلة تلك الماهيّة من الأمر الممتد - الذي هو الآدمية الأولى عندهم - منزلة الصورة من المادة ، وتلك الصورة منزلتها من سائر أعيان الأشياء وحقائقها ورقائقها منزلة الأم من البنين والبنات .

وبعد تلك المرتبة من مراتب الآدمية وحوا (كذا) مرتبة عقل الكل، منزلتها من نفس الكل منزلة آدم من حوا من مراتب العقول الواقعة عرضامنزلتها من نفوسها المنفعلة منهامنزلة آدم من حوا، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الآباء العلويّة والأُمهات السفليّة ، إلى أن يرجع الأمر وينتهي إلى النشأة الإنسانيّة المزدوجة من الروح [..] والجثة العنصرية الشماليّة هذا - نوري .

قوله ﷺ : « السعيد سعيد في بطن أُمّه ، والشقيّ شقيّ في بطن أُمّه » تأويله ناظر إلى ما أشرنا إليه من كون عنصر الوجود المشترك - المسمى بالوجود المنبسط والنفس الرحماني، وبالرحمة الواسعة ، وبالنور المحمدي - منزلته من ماهيات الأشياء منزلة المادة المشتركة من الصورالنوعيّة ؛ والتنوع بالسعادة والشقاوة المطلقتين انما هو خاصة الصور والماهيات . وإليه ينظرما ورد في ضرب من الأخبار والآثار من تقدم إغواء إبليس لحوا ، على إغوائه لآدم - فافهم - نوري .

٢) سرّ كون إطلاق الطبيعة مشتركا بين الأعيان الوجوديّة من العقول والنفوس ، وبين الأكوان العدميّة - أي بين العالم الحقاني الروحاني وبين العالم الخلقي الجسماني - هو وجوب التطابق☜

أصلا بدون ذوق إليّ[1] وكشف إلهي، فلذلك ترى أهل النظر من المتكلّمين والحكماء المشّائين يحصرون الطبيعة في العنصريّات فقط ، ولذلك قال تعريضا بهم :

( وهذا لايعرفه عقلٌ بطريق نظرفكريّ ، بل هذا الفنّ من الإدراك لايكون إلاّ عن كشف إلهيّ ، منه يعرف ما أصل صورالعالَم القابلة لأرواحه ) فإنّك قد عرفت أنّ القابل و أصله راجع إلى الفيض الأقدس عن ثنويّة القابل والفاعل والكاسب والمكتسب منه ، فهو إذن[2] بمعزل عن أن تقتنص شوارد حقائقه بمخالب قوى العقل وجوارحه ، أو يصل إليه أحدٌ بسلاليم الأقيسة الفكريّة ومدارج مقدّماتها ؛ ضرورة أنّ الثنويّة التقابليّة غالبة في نشأة العقل وجبلّته القدسيّة العالميّة على ما يظهر من تلويحه[3] أيضا سيما فيما يدركه باستعانة من قواه وتوسّل إليها .

---

☜ بينهما مطابقة الصورة للمعنى ، وفيه سرّ ستير - نوري .
فمن ذلك التطابق ينكشف سرّ صحة علمه تعالى في الأزل الأول ، وهوأزل الآزال قبل إيجاد العالم - فضلاعن وجود حقائق الأشياء ورقائقها ولطائفها وكثائفها ، أعاليها وأدانيها ، أوائلها وأواخرها - علما إجماليا ، ذاتيا كماليا ، في عين كونه كشفا تفصيليا ، لا يتصور له فوق في العلم التفصيلي ، لكون إجماله فوق الإجمالات - فافهم واستقم - نوري .

---

١) الإلّ : العهد والقرابة (لسان العرب - الّ) .

٢) د : - اذن .

٣) العقل = ٢٠٠ . وقد أشرنا سابقا - فيما حكيناه عن المفاحص - بأن الاثنين أبعد الأعداد عن الواحدية .

نعم ، يمكن له الوصول إليه عند انطواء الأسباب والآلات التعمّليّة والاكتسابيّة ، وانطفاء مشاعل مشاعره الجزئيّة ، عند سطوع تباشير إصباح المكاشفات الإلهية ، وشروق أنوار شمس الحقيقة من مطلع الوهب والامتنان ، وأُفق اليقين ، الخالص عن شوائب الحجج والبرهان[1] .

[ وجه تسمية آدم إنسانا وخليفة ]

ثمّ إنّه بعد تحقيق الحقيقة الآدميّة وتفصيل جمعيّتها التامّة شرع في تبيين أساميها ، كشفا عن كنه أحكامها ولوازمها المعرِبة عن تمام ذلك التفصيل ، وما له من كماليّة في الظهور والإظهار ، فإنّك قد عرفت أنّ حقيقة كلّ شيء بخواصّها ولوازمها إنّما تستعلم من أساميها[2] وألفاظها المختصّة بها ، بقوله :

( فسمّي هذا المذكور«إنسانا» و «خليفة» ) بحسب كماليه الأوّل والآخر ؛ ( فأمّا إنسانيّته : فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلّها ) حصرا جمعيا امتزاجيا يتعاكس فيه النسب من الكلّ على الكلّ ، ويأنس بها الكلّ إلى الكلّ .

---

١) مرادهم من نفي البرهان هاهنا دليل المجادلة التي قال سبحانه : ﴿ ادْعُ [ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ ] بِالحِكْمَةِ وَالموعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١٢٥/١٦] وأما دليل الحكمة لأصحاب البصيرة النافذة النافدة ، ودليل الموعظة لمقلد الولي الوارث وتلميذ الله تعالى فلابد منها ، سيما دليل الحكمة في محله ومقامه كما أظهرنا . وبدليل الحكمة يصير المكاشف في كشفه محققا ، فلولاه لم يكن يشرب من المشرب الأصفى عندهم - نوري .

مرادهم من دليل الحكمة الدلائل العرشية التي مقدماتها علوم حقيقية لدنية - نوري .

٢) يعني حسبما ينكشف من طبايع حروف الأسامي والألفاظ المفطورة على تلك الدلالة ، إذ منزلة طبائع الحروف بأوضاعها الطبيعية من تطابق معانيها منزلة صورة الشيء وظله منه ومن هاهنا يتحقق المكالمة الحقيقية بالدلالات الطبيعية وألسنة أرباب الولاية وعلماء الوراثة - نوري .

( وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين[1] ) أي كما أنّ إنسان العين من العين الشخصي فيه مثال الشخص بعينه حاصرا لجميع أجزائه بأوضاعها وأشكالها ،كذلك الإنسان مثله من العين الوجودي ، وليس كمثله شيء[2]؛ أو كما أن بإنسان العين ينظرعلى الشيء ، فكذلك بحقيقته الأصليّة السابقة على الكلّ نظَرَ الحقُّ إلى العالم بعينه ، حسبما سمعه من ألسنة قابليّاتهم[3] ، فرَحِمهُم بوجوده .

فالإنسان بحقيقته هو ( الذي يكون به النظر ، وهوالمعبَّر عنه بالبصَر ) في

---

١) ومن هنا يسمى الإنسان الكامل المسمى بجامع الجوامع-كما قال ﷺ: « أُوتيت جوامع الكلم » -[و]بعين الله الناظرة وأُذنه الواعية ويده الباسطة - إلى غير ذلك من المعاني الإلهية كما ورد في الأخبار الصحيحة - نوري .

٢) قوله تعالى : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ أي ليس كمثاله الذي هو الإنسان شيء في العالم الكبير ، لأن كلّ مافي العالم له مقام معلوم لايمكن أن يتعداه ، بخلاف الإنسان الكامل الجامع ، فإنه الجامع لجوامع المقامات الإلهية والعالمية الكيانية - نوري .

٣) في النبوي ما محصله : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ثمّ رش عليهم من نوره » فقوله : حسبما سمعهم من ألسنة قابلياتهم ، كأنه ناظر إلى قوله ﷺ : « خَلَقَ الخلْقَ في ظُلْمَةٍ » . وتلك الظلمة كأنها كناية عن تقررهم الثبوتي الذي به يتكلمون ويسألون ربهم أن يوجدهم ويخلعهم بخلعة وجوداتهم الخاصة التي يترتب عليها أحكامهم وآثارهم ، فذلك التقرر الثبوتي حاصل لأعيان قابلياتهم وماهياتهم في حال عدمهم السابق على إيجادهم قبل وجودهم بالإيجاد . ومن جهة ذلك التقرر الثبوتي قبل وجودهم الخاصي يستقيم القول بكونهم متعلق علمه تعالى ومعلوما له سبحانه في الأزل قبل وجودهم . ومن هاهنا يوجه قول المحقق العارف بالله بكون علمه تعالى بالأشياء بحقائقها ورقائقها علما إجماليا في عين كونه كشفا تفصيليا لايتصور له تعالى كشف تفصيلي في العلم بحقائق الأشياء وأحوالها وأحكامها .

ثمّ قوله : « فرحمهم بوجوده » كأن فيه نوع إشارة ونظر إلى قوله ﷺ : « فرشّ عليهم من نوره » ولهذا النبوي المعروف وجوه من التأويلات كل وجه من تلك الوجوه يتوجّه في محله و مقامه ، لكل كلمة مع صاحبها مقام - نوري .

قوله : ﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١/١٧] ( فلهذا سُمّيَ إنسانا ، فإنّه به نظرَ الحقُّ إلى الخلق ) ورآهم بصورهم التي صوّرهم بها ألسِنةُ قابلياتهم في صِيَغ صَبْغ تعيّناتهم ( فرَحِمهُم ) بالوجود التامّ المترتّب على ما حصل من المشعرين من العلم الكامل وكأنّك قد نُبّهت على سبب طيّ أحد المشعرين في عبارته .

[ الصفات المتقابلة في الإنسان الكامل ]

ثمّ إنّ المثلية والتامية في المظهريّة إنّماتستدعي استيعاب[١] الأوصاف المتقابلة والأحكام المتناقضة من أوّل الأزل إلى آخر الأبد ، مع الكليّة الجمعيّة التي هي الفاصلة بين الكلّ في جمعه ، فأشار إلى ذلك قائلا :

( فهو الإنسان الحادث الأزلي )- بحسب أوّليته بالحقيقة ، وسابقيته بها ، ومسبوقيته بالظهور ، وتحقّقه بتمامه -( والنشء الدائم الأبديّ ) بحسب آخريّته في قبول تمام الكمال و انتهائه في أمد الإظهار، و ترتيبه الامتزاجيّ الجمعيّ ، فإنّ « الإنشاء » - لغةً - هو الإيجاد مع الترتيب .

واعلم أنّ الآخريّة ذلك ليست آخريّة انقطاع وانتهاء انصرام ،كما أنّ الأوّليّة المذكورة ليست أوليّة إحداث و إبداء .

١) يعني من الاستيعاب تعانق الأطراف المعتبر في الوجود الإحاطي الموجب لرجوع الأُمور المتخالفة المتباعدة إلى أصل واحد بسيط محيط في الوجود ، فإنه لايُبقي لإحاطته الوجوديّة محاط حتى يتصور ويتقرر ثبوته بالتقابل التي وجودها ينافي الإحاطة في الوجود ويناقض قهرمان سلطان الإحاطة ، ومن هاهنا ينكشف سرّ فحوى كريمة : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] أي كمثل التي لهامرتبة القالب ؛ بل وبها تتحقق مرتبته التي هي مرتبة تعانق الأزل والأبد - نوري .

( والكلمةُ الفاصلةُ ) بين الأوّل والآخر ( الجامعةُ ) بين الظاهر والباطن بحسب كليّة أمره وأحديّة جمع نشأتيه الفاصلة في عين الجمع ، الجامعة في عين الفصل .

واعلم أنّ هذه ثلاثة أسامي له بحسب ما اشتمل عليه من الأجزاء المذكورة آنفا على الترتيب ، إلاّ أنّ الاسم لكونه كاشفا عن كُنه المسمّى قد انطوى كلّ منه على ثلاث مراتب من الأوصاف إعرابا عن[1] السعة التماميّة الإطلاقيّة ، فلذلك حمل الكلّ على « هو » .

### تلويح من العقود :

وهوأنّ السعة الإطلاقيّة التسعيّة المنطوي عليها آدم ، قد فصّلت في الإنسان بمثليّته المظهرة ثلاث جمل تامّات[2] ، كلّ منها إشارة إلى نشأة من تلك النشآت التي له ، وأنّ البرزخ الواقع بمنزلة كلمته الكاملة و رتبته الجامعة ، تفرقته عين الجمع ، وكثرته عين الوحدة ، حيث أنّ اسمه عين مسمّاه ، فلهذا قد اختصّ بين الحروف بأنّه قلب القرآن[3] .

[ تمام العالم بوجود الإنسان ]

وإذ قد ظهر من احتواء الإنسان للأطراف بحسب أطواره ونشآته ما يتبيّن به

---

١) د : من .

٢) كتب في هامش النسخة : ا ن (٥١) ، س (٦٠) ، ا ن (٥١) .

٣) إشارة إلى ماورد من الحديث : « يس قلب القرآن » وقد مضى ذكره .

أنّه الواصل من الجمعيّة إلى أقصى مراتبها - وهو المراد بالتمام - ( فتمّ العالمُ بوجوده ) .

[ الإنسان من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم ]

هذا كلّه بحسب كماله الأوّل ، الذي به يسمّى « إنسانا » وأمّا بحسب كماله الآخر الذي به يسمّى « خليفة » : ( فهو ) أنّه وقع ( من ) دائرة ( العالم كفصّ الخاتم من الخاتم[1] )، حيث أنّه المتمّم لأمره ، المخصّص له بين الدوائر والحَلَق بالخاتميّة ، وحيث أنّه به يتّصل قوس الظاهر بالباطن ويجمع به الفرق ويتّحد الكلّ ، فأصبح به مراتب تنزّلات الوجود دائرة واحدة كاملة - على ما سبق تحقيقه في المقدّمة .

ثمّ إنّ من أجلّ وجوه المناسبات وأجلاها ، أنّ الفص محلّ نقش المِلك وعلامته الخاصّة التي بها يختم الخزائن ، ويكتم نفائسها عن نظر العامّة واحتظائهم منها ، فإنّه ممّا يوجب الفساد في المُلك والاختلال في نظام أمره ، إذ الحكمة البالغة حاكمة بأنّ الاطلاع على خصائص[2] خزائن الملك وذخائرجواهره العزيزة محرّمة ، الاّ للنَدر من خُلّص أخصّائه المأذونين في ذلك من المؤتمنين[3].

---

١) الفصّ بالفارسيّة « نگينه انگشتر » وآن نگينه محل نقش اسم ملك است، وإسم شخص علامت اوست كه بآن علامت اورا مي شناسند . پس منزلت انسان درعالم كلي منزلت نگين انگشترى است كه محل نقش أسماء وآيات الهي است . كما قال سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] وقال ﷺ : « من عَرف نفسه فقد عرف ربه » - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٢) د : خواص . ٣) د : - من .

وكذلك الإنسان محلّ نقوش الحروف المنزلة والعلامة العلميّة الخاصّةبالحقّ وهي التي بها يحفظ نظام خلقه عن تطرّق الاخترام وطريان الفساد والانصرام .

فإنّ لتلك النقوش **ظاهرا** -وهي المفهومات الوضعيّة والحقائق[الف٢٤٢] العرفيّة التي عليها مباني أُصول الشرايع وبها تستفاد من تلك النقوش والعلامات الأحكام الظاهرة من العقائد الأصليّة والأحكام الفرعيّة التي بها تنضبط صور العالَم وتنحفظ عن تطرّق الاختلال ، فهي الختم على خزانة صورة الدنيا ، التي في صدد الزوال ، وهذا للإنسان بحسب كماله الأوّل .

**وباطنا** - وهي اللطائف الذوقيّة والحقائق الكشفيّة التي تستفاد من تلك النقوش والعلائم بدون توسّط تلك النسب الوضعيّة والامتزاجات التركيبيّة الجعليّة ، وبها تنضبط حقائق المعاني والحِكَم في سلك التبيان ، وتنطبق أُصول الإجمال والجمع منها على فروع التفرقة والتفصيل ، ومنها ينحفظ نظام استقامته عن طروّ الفساد وانحراف الميزان ، وهي الختم على خزانة معاني الآخرة التي لاتقبل الفناء ؛ وهذا له بحسب كماله الآخر .

فكما أنّ الإنسان جزء من العالم ، وهو محل النقش والعلامة اللتين هما الختمان لملك الملوك على الخزانتين ، كذلك الفصّ جزء من الخاتم ( وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته ؛ وسمّاه خليفة من أجل هذا ، لأنّه الحافظ خلقه به ، كما يحفظ الختم الخزائن ؛ فمادام ختم الملك عليها لايجسر أحد على فتحها ) - أي فتح خزائن تلك الصور الوضعيّة ورفع أقفالها الرسميّة الجعليّة ، والاستكشاف عن وجوه اللطائف الذوقيّة المخزونة تحت أراضي تلك

الصور في خباياها -( إلاّ بإذنه[1] ) المختصّ بخلّص أخصّائه ؛ فعلم أنّ من تلك اللطائف و النفائس ما يمكن أن يحتظي به المأذونون من المؤتمنين و المحارم .

( فاستخلفه في حفظ العالم ؛ فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل ) بكماليه ، الذي بيديه أمر الختم على الخزانتين .

( ألا تراه إذا زال وفُكّ الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها ) من المعاني الوضعيّة والأحكام الشرعيّة الأصليّة منها والفرعيّة ( وخرج ) - أي طلع وظهر-( ماكان فيها ) مقصودا من اللطائف المكمونة فيها والنفائس المخزونة تحتها ( والتحق بعضه ببعضه[2] ) الذي استخرجه المأذونون .

فإنّهم منذ ما وصل أفنان شجرة الوقت إلى بلوغ أوان ثمرتها - على طبق ما وعد به العبارات المعربة للخاتم العربي صلى الله عليه وسلّم لذلك الوقت - قد أخذوا في إظهار شيء من لطائف تلك الخزانة وفتح أقفال مرموزاتها التي على أبواب دلالاتها المغلقة على حصون قلاع العقائد التقليديّة والرسوم العاديّة بحسب احتمال مزاج الزمان وقوّة هضمه لذلك الغذاء القوي ، متدرّجا من الأضعف إلى الأقوى ، والتحق اللاحق منه بالسابق ، إلى أن بلغ ميعاد فتح قسطنطنيّة العظمى، فإنّه حينئذ ظهر تمام المراد ، وكمل أمر الإظهار وكفي

---

١) أرجع الشارح - على مايظهر- الضمير في«بإذنه» إلى الله تعالى ،كما في شرح الكاشاني والجندي أيضا . ولكن القيصري قال : « بإذن هذا الكامل » ، وهذا أوفق مع سياق المتن .

٢) كذا في النسختين . ولكن في العفيفي وشرح الكاشاني والقيصري : « بعضه ببعض » . وقال القيصري في شرحه :« أي التحق بعض مااختزنه الحق في الدنيا ببعض مااختزنه في الآخرة» .

الخلائق عن الموت والفساد والتكرار والترداد ؛ ( وانتقل الأمر إلى الآخرة ، فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديّا ) .

وذلك لما عرفت أنّ من تلك اللطائف والنفائس ما كانت صورته في صدد الزوال والانتقال ، ومنها ما كانت معنويّة غيرقابلة له ، والإنسان بطرفيه وما له من الكمالين هو الختم على الخزانتين ، وفيه إشارة إلى الختمين[1] - فلا تغفل .

* * *

ثمّ إنّه بعد تحقيق معنى آدم واستخراج ما في أساميه من الحقائق والأحكام المتطابقة بين الإسم والمسمّى ، أراد أن ينساق كلامه هذا إلى ما يتبيّن به ما هو بصدد تحقيقه ممّا ادعاه في صدر الكلام ، من « أنّ الملائكة من بعض جزئيّات قوى هذه الصورة الآدميّة ، وأنّها محجوبة بنفسها لاترى أفضل منها » لئلا تعتري لطائف تحقيقاته عن ملابس الانتظام قائلا :

( فظهر جميع ما في الصورة الإلهيّة من الأسماء ) - وهو عطف على قوله : « فتمّ[2] »- أي إذا تقرّر أنّه بوجوده تمّ دائرة خاتم العالم[3]، وبنقوش حقيقته انختم

---

١) يعني ختم النبوّة - المتعلّقة بالظواهروالقشور من الكتاب - وختم الولاية المتعلقة بالبواطن واللباب من كل باب . كما يشير إليه أمير مملكة الولاية المطلقة علي ﷺ بقوله : « علّمني ألف باب ، يفتح من كل باب منه ألف باب ». وروي عنه ﷺ أنه قال : « إن سرّ الكتب كلها في القرآن ، وسرّ القرآن كله في الفاتحة ، وسرّ الفاتحة كلها في البسملة ، وسرّ البسملة كلها في بائها وسرّ الباء في النقطة التي تحتها ، وأنا النقطة تحت الباء » ، ومن هاهنا اتفقت ألسنة المعرفة النورانيّة على كونه عليه السلام سرّالله ، وقال ﷺ : « معرفتي بالنورانيّة معرفة الله ، معرفة الله معرفتي بالنورانيّة » . وعنه ﷺ : « عليّ ممسوس في ذات الله » - فافهم فهم نور - نوري .

٢) د : - فتم .  ٣) د : - العالم .

خزائن صور المعاني دنيا وآخرة ، يكون جميع الأسماء ظاهرة بالضرورة ( في هذه النشأة الإنسانيّة ؛ فحازت ) الصورة الإلهيّة (رتبة الإحاطة ) بالحدوث والقِدم (والجمع) بين التفرقة والجمع (بهذا الوجود) الكوني ( و به ) - أي بهذا الوجود الكوني ، وترتيب مقدّمات نشأته الواقعة على صورة الشكل الأوّل البيّن المنتج لسائر المتقابلات والنقائض - ( قامت الحجة لله تعالى على الملائكة ) فيما ادّعوا من استحقاقهم الخلافة وعدم استيهال آدم لها .

* * *

ثمّ بعد تحقيقه هذا أخذ في موعظة منه للطالبين - من العاكفين على ما أعطاهم أفهامهم وأحوالهم من العلوم والمعارف ، موروثة كانت من أعمالهم أو مكتسبة لأفكارهم وأنظارهم ، تنبيها على أنّه ما من رتبة في العلم بالله إلاّ فوقها مراتب ، وتشويقا لهم بأنّه ما من منقبة يتوقّف عندها أهل العلم ويفتخر بها ، مطمئنّا لديها ، إلاّ وفوقها مناقب - بقوله : ( فتحفّظ، فقد وعظك الله بغيرك ؛ وانظر من أين أُتي على من أُتي )على صيغة المجهول ، إنما يستعمل في المكاره .

وقوله : ( فإنّ الملائكة ) تعليل لقيام الحجّة بالإنسان على الملائكة وبيان لما أُتي عليهم ، وأنّه من أين أُتي عليهم . وذلك أنّ الملائكة لمّا لم يكن لها قدم في النشأة الإطلاقية الجمعية التي إنّما تترتّب عليها الخلافة الإلهيّة ، وإنّما يؤسّس عليها أركان العبادة الذاتية [1] ما أمكن لها الوقوف على أحكام تلك الخلافة ، ولا على

---

١) قوله : « أركان العبادة الذاتية » يمكن أن يكون احترازا عن العبادة الصفاتيّة والأسمائيّة ، فإن العبادة الذاتيّة لاتتصوّر ولاتتيسّر إلا ممن هو صاحب الجمعيّة الإطلاقيّة ، وليس للملائكة ☜

لوازم تلك العبادة ؛ فلذلك ( لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة ) التي لا موقف لأحد فيها غيرالإنسان ( فإنّه مايعرف أحد من الحقّ) ومايصل بمساعي أقدام العبادة إلى حضرات قربه (إلاّ ما تعطيه ذاته ) بحسب القابليّة الأُولى والفيض الأقدس .

( وليس للملائكة جمعيّةُ آدم ) بحسب تلك القابليّة على ما بُيّن ، ( ولا وقفت مع الأسماء الإلهيّة ، إلاّ [1] التي تخصّها ) من الأوصاف العدميّة والأسماء التنزيهيّة التي عليها مواقف استقرارها ومواطن معرفتها ، ( وسبّحت الحقَّ بها و قدّسته، وما علمتْ أنّ لله أسماء[2] ما وصل علمُها إليها فما سبّحته بها ولاقدّسته[3] ) ضرورة أنّ تسبيح العبد للحقّ بحسب معرفته له فأكملهم معرفة أتمّهم تسبيحا

☜ الذين كل منهم له مقام معلوم ؛ أي يكون كل منهم مظهر اسم من الأسماء الإلهيّة و مجلاة ظهور سلطانه و مرآة قهرمان حكمه ، فلا تعطي نشأة تعيّنهم و تقيد كل منهم بالمظهريّة الخاصة الاختصاصيّة باسم من الأسماء إلا العبادة الصفتيّة والاسميّة الاختصاصيّة ، بخلاف الإنسان الجامع الكامل صاحب الجمعيّة الإطلاقيّة ، فإنه يتمكن من عبادة صِرف حضرة الذات الإطلاقية فانيا عن رؤية الصفة وحكمها أيضا - نوري .

١) عفيفي : - الا .

٢) مراده من الأسماء التي ماوصل علم الملائكة إليها الاسماء الجماليّة المسماة في عرف العرفان بالأسماء التشبيهيّة ، فالجامع بين الأسماء التنزيهية الجلاليّة ، والأسماء التشبيهية الجمالية منحصر بجامع الجوامع ، المسمى بالإنسان الكامل ، الواصل إلى مقام الجمع ، المخمّر بيدي الله تعالى ،إذ المراد من التخمير باليدين هما الجماليّة والجلاليّة من الصفات العليا والأسماء الحسنى . فالإنسان الجامع للجوامع -كما قال ﷺ : « أُوتيت جوامع الكلم » -إنما هو يد الله البالغة الفائقة - و ﴿ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِمْ ﴾ [١٠/٤٨] . وهذه الفوقيّة هي تلك الخلافة الإطلاقيّة - نوري .

٣) عفيفي : أُضيف في بعض النسخ : تقديس آدم .

وعبادة ، ومن هاهنا ترى[١] العبادة الواردة في التنزيل مفسرة بالعرفان .

وإذ لايخفى على من تصفّح كلام القوم أنّهم يشيرون إلى منتهى مقام العبد وآخر مراتب عروجه بـ« الموقف » و « الموطن » كما يشيرون بـ« القدم » إلى خصوصيّة منهجه ومواطئ طريقه ومسلكه - حيث يقولون : « فلان على قدَم آدم » ، و « فلان على قدَم إبراهيم » - لا احتياج في تبيين معنى الوقوف هاهنا إلى تعسّف واضطراب[٢] .

وإذا كان مقتضى جبلّة الملائكة وما أعطته ذاتها إيّاها إنّما هو الأوصاف العدميّة والأسماء التنزيهيّة ، استولى عليها قهرمان هذا الاقتضاء ( فغلب عليها

---

١) سرّ ذلك هوكون العمل فرع العلم وأثره ، وإن كان العلم ثمرة شجرة العمل والأثر المترتب عليه ، فكل منهما أصل للآخر ولكن كل بوجه ، كما هو شأن الشجر والثمر ، ومع ذلك يكون الشجر تبعا للثمر ومقصودا بالعرض . والثمر هو الغاية والغرض ، كما لايخفى - نوري .

نسبة العلم إلى العمل إيجابية وبالعكس إعدادية ؛ هذا هو معنى قولنا :« ولكن كل بوجه » وفي تقديم حرف اللام في «العلم» على حرف الميم إشارة خفيّة إلى الترتيب الإيجابي كما أشرنا ، إذ حرف اللام حرف الأمر وحرف عالمه ، وحرف الميم حرف الخلق وحرف عالمه -كما هو مشرب ابن سينا وجل من الأجلة - وللأمر تقدم على الخلق إيجادا ونزولا . وتقدم الميم على اللام في العمل كاشف عن الترتيب الأعدادي العروجي ، حسبما قررنا - نوري .

لايخفى على أولي النهي أن من هاهنا صار مادة العلم والعمل واحدة (ع، ل، م) ، فحرف العين في « العلم » بتقدّمه إشارة إلى العلم الإجمالي . وحرفا « اللام » و « الميم » إشارة إلى التفصيلي منه . والإجمال عين التفصيل وبالعكس فلا تغفل - نوري .

قول المحشي : «كما هو مشرب ابن سينا وجل من الأجلة » إشارة إلي ما أورده ابن سينا تفسيرا للحروف المقطعة القرآنية في رسالته النيروزية ، وتبعه على ذلك جمع من الأعلام ، منهم صدرالمتألهين في تفسير القرآن (١/٢٢٠) .

٢) راجع شرحي الكاشاني والقيصري .

ما ذكرناه ) - من عدم الجمعيّة التي لآدم وعدم وقوفها مع الأسماء كلّها وعدم العلم بأنّ للحقّ أسماء وراء ما عندها - ( وحكم عليها هذا الحال ) ، أي غلبها أحكام هذا السلوب والأوصاف العدميّة ( فقالت من حيث النشأة ) - أي نطقت لسان نشأتها هذه بقولها : (﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾) [٢٩/٢] مستنكرة للحق فيه ، ساعية لآدم - بعدّ قبائح أوصافه العدميّة - مثنية على أنفسها - بعدّ محامد أوصافها السلبيّة - كلّ ذلك من مقتضى نشأتها التي على محض التجرّد والتقدّس العدمي، والدليل على أنّ ذلك القول إنّما صدر منها من حيث نشأتها أنّ ما نسبوه لآدم إنّما هو الفساد ؛ ( وليس ذلك إلاّ النزاع ، وهو عين ما وقع منهم ؛ فما قالوه في حقّ آدم ) من الفساد ( هو عين ما هم فيه مع الحقّ . فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ، ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه ، وهم لايشعرون ) أنّ ذلك القول هو عين مانسبوه إلى آدم ، ضرورة أنّ صدورالآثار إذا كان من المبادي من غير شعور بها ولا رويّة ، دليل على أنّها من محض الجبلّة ونفس الطبيعة .

( فلو عرفوا نفوسهم ) الجزئيّة بحقائقها وخصوصيّاتها ( لعلموا ) أنّ ذلك القول عين الإفساد ، و أنّ تجريح آدم به تجريح [١] لأنفسهم ، ( ولو علموا ) ذلك ( لعصموا منه ) .

( ثمّ لم يقفوا بالتجريح [٢] ) لآدم وعدّ مثالبه ، ( حتّى زادوا في الدعوى بما هم

---

١) د : تخريج آدم به تخريج لأنفسهم .

٢) م نسخة : في التجريح . عفيفي : مع التجريح .

عليه من التقديس والتسبيح - وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها )كالأسماء الوجوديّة والأوصاف الثبوتيّة التي هي مقتضى طرف التشبيه( فما سبّحت ربّها بها ، ولا قدّسته عنها تقديسَ آدم و تسبيحَه ) ضرورة أنّ تقديسه في عين التشبيه ، الذى هو حقيقة التقديس ؛ كما أنّ تسبيحه في نفس الحمد[1] ، الذي هو حقيقة التسبيح .

* * *

والفرق بين « **التقديس** » و« **التسبيح** » أنّ التسبيح تنزيه الحقّ عن طروّ الأوصاف ، والتقديس تطهيره عن شوائب النسب مطلقا ؛ فالأوّل له طرف الظهور ، كما أنّ للثاني طرف البطون ؛ و يؤيّد[2] ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلا ﴾[٧/٧٣] ، وما يقال: « سُبُحات الوجه وقدس الذات »[3].

---

١) فقوله سبحانه : ﴿ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ [١٧/٤٤] معناه : أي في عين حمده الذي هو حقيقة التسبيح ، والسرّ الحكمي واللم البرهاني هو رجوع سلب السلب البحت إلى الإثبات الصرف ، وسلب النقائص طرا يرجع إلى إثبات الكمال كلا . والكمال التام العام هو الجمال على وجه التام والتجلي . فالجمال التام هوالحمد العام الكاشف عن التنزه والتقدس عن كل نقيصة ونقصان . فهو سبحانه عال في دنوه، ودان في علوه، بعيدفي كمال قربه ، قريب في كمال بعده . هذا هوسرّ الجمع بين التنزيه والتشبيه والتوحيد والتكثير والتحميد والتكبير - إلى غير ذلك من باب تعانق الأطراف - فلا تغفل - نوري .

٢) وجه التأييد لمكان النهار فافهم - نوري .

٣) إذ الوجه هو ظهور كنه الذات بالوجه الفائض عن حضرت الذات أولا وبالذات ، ويعبر عن ذلك الوجه السبحاني بـ« الفيض المقدس » و بـ« النور المحمدي » . وذلك الوجه هو الوجه الذي يبقى بعد فناء الأشياء .ومن هذا الوجه قال أئمتنا ﷺ-وهم سادة سائرالأولياء ، بل سائرالأنبياء -: « نحن الوجه الباقي بعد فناء الأشياء » . فبون مابين طهارة الوجه وبين طهارة كنه الذات - المعبرّعنه بقدس الذات - كالبون بين أرض الوجه وبين سماء كنه الذات . ☜

ويلوّح عليه[1] ظهور سين « السرّ » في « سبّح » ببيان حاء « الحمد » ، وفي « قدّس » قاف قابليّته دائر منه ظاهر به[2] ، فله الحكم عليه ، ولذلك تراه مستقلاً متفرّدا فيه[3] وفي عدده ، وأمّا سبح : فله عقد العين الظاهرة[4] .

ويمكن أن يجعل قوله : « حتّى زادوا في الدعوى » إشارة إلى ما ادّعوا في تسبيحهم أنّه بالحمد ، فإنّه زيادة في الدعوى - على ما هم عليه من التسبيح البَحت الذي يقابله الحمد .

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا بيّن أنّ منشأ مقابلة الملائكة لآدم ومعارضتها له ، إنّما هو نشأتها المجرّدة المقدّسة المائلة إلى طرف الإطلاق العدمي - المقابل للتقييد- من الجمعيّة الاعتداليّة القابلة لظهور الإطلاق الحقيقي التي لآدم ؛ **فسقط ما قيل** هناك[5] : « إنّ الملائكة التي نازعوا آدم هي ملائكة الأرض والجنّ والشياطين - لا غير » .

---

☜ وقد ورد ما ملخص معناه : أن الذات احتجب بنورالوجه الذي هو إشراق شمس حقيقة الذات ، وكأنه من هنا ورد في الكافي بإسناده : « إن محمدا حجاب الله » . اللهم يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه - نوري .

---

١) لعله نوع اشارة إلى سرّ الحسّ الذي هو ملاك التنزيه في عين التشبيه ،كما يتضمن هذه الإشارة حسبما سبقت الإشارة إليه قوله سبحانه﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [١١/٤٢] نوري .

٢) أي بالسين .

٣) د : منفردا فيه .

٤) سبح = ٧٠ = ع .

٥) القائل القيصري في شرحه : ص٣٦٩ .

كيف ، وهم مسخّرون تحت قهرمان أمره وضبطه الجامع ، لقوله تعالي : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ﴾ [١٣/٤٥] فلوخصّص نوع منها بتلك المقابلة لكان أهل الجبروت أولى بذلك من غيره - على ما لا يخفى .

* * *

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة تنطوي على أصل : وهي أنّ للعدم نسبة إلى الذات اختصاصيّة ، وللوجود إلى الوجه كذلك - كما لايخفى على الواقفين بالرموز الحرفيّة [١]؛ ألا ترى أنّ الأسماء التنزيهيّة أظهردلالة على الذات، كما أنّ الأوصاف الثبوتيّة أبين لزوما للوجه ، وهي مقتضية للخفاء والكمون ، كما أنّه يقتضي الظهور والبروز .

وهذا الحكم له سريان في جميع المراتب ، ففي مرتبة [الف٢٤٣] الأفعال يظهر بصورة الأمر والنهي [٢] ، وفي مرتبة صورتها وأحكامها الشرعيّة المشعرة يسمّى بالطاعة والذنب ؛ وممّا علم من هذه النكتة : سرّالعبادة الذاتيّة ووجه اختصاصها بالإنسان [٣] .

١) ع د م     ذ ا ت     وج ود ، وج هـ
٧ ٤ ٤     ٧ ١ ٤ [برد المآت إلى الآحاد]. فاما الدال والهاء فتسعة ، والتسعة آدم ، ومنزلة آدم من الذات منزلة الوجه من الكنه - نوري .

٢) يعني أن الأمر تجلّ بالجمال ، والنهي تطور بالجلال - نوري .

٣) لعله يريد من سرّ العبادة الذاتيّة سرّ جامعيّة الفطرة الإنسانيّة ، التي هي مناط درك الهويّة الإطلاقيّة المحيطة في الوجود ، كما قال تعالى مشيرا إلى تلك الهويّة المطلقة البسيطة المحيطة الأحديّة الجمعيّة الجامعة بين الأطراف المتقابلة ، الماحية لثنوية المقابلة والتقابل: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٥٤/٤١] فانحصر شهود ومشاهدة تلك الإحاطة ☜

## [ الغرض من ذكر القصص في القرآن ]

ثمّ اعلم أنّ القصص الواردة في التنزيل مؤدّاها [1] ليست مقصورة على حكاية أُمم وأشخاص في الأزمنة السالفة - قد انقرضت بانقراضها - كما هو مبلغ أفهام محابيس مطمورة الزمان من أرباب العقائد التقليديّة والرسوم الراسخة العادية ، حيث يقولون بألسنة اعتقاداتهم : « إنّها أساطير الأوّلين » - جلّ عن ذلك - بل إنّما هى حكاية أحوال الحقائق على ما هي عليه ، وبيان مراتب كمالها ، على ما نطقت به ألسنة استعداداتها المتشخّصة في الأفراد من الأزل إلى الأبد منطوية على جلائل الحكم ولطائف النكت ، كما يطلعك على شيء منها ما في قصّة مقابلة الملائكة المقدّسة مع الحقيقة الجمعيّة الآدميّة .

فإنّ من أفرادها من اكتنف بالخصائص الروحانيّة ، وتشخّص بالملكات الملكيّة ، حيث اعتزل عن الامتزاج مع بني نوعها والاختلاط بهم ، وترهّب عن تناول المستلذات وقضاء الشهوات فانفتح به عليه أبواب اللطائف القدسيّة ، وانكشف له من الحكم الإلهيّة والمعارف التنزيهيّة .

---

☛ الوجوديّة الإطلاقيّة بمحو التقيدات والقيود التي رؤيتها هي مناط فحوى قولهم: «كل منا له مقام معلوم » فالتوحيد الحق الذي هو الله - وهو ثمرة شجرة الطاعات والعبادات الإنسانية - لا يتيسّر لشيء من الأشياء إلا للسالك الإنساني الذي يسافر إلى الله تعالى ، وإلى ذروة الذرى في القرب منه ، والتقرب لديه بقدمي النبوة والولاية مثل أولياء أهل البيت عليهم السلام ،أو في أثرهما كسائر السلاك الواصلين الوارثين من أُولئك الأولياء الأوصياء عليهم وعلى اللاحقين بهم والتابعين لهم سرا وجهرا أجمل الصلوات وأكمل التسليمات - نوري .

---

١) د : موادها .

فهو الذي يقابل المحمّديين - أرباب العدالة الحقيقيّة والملكات الإنسانيّة - من الواصلين إلى الأمر الوسط الجامع بين التجرّد والتعلّق ، الحائز للتنزيه والتشبيه ، الذى عليه حقيقة التوحيد ، على ما هو موطن بلوغ الكمال الإنساني والخلافة الآدميّة .

فالمجرّد المترهّب[1] لم يزل ينازعهم في استيهال تلك الخلافة ، ولذلك ترى ألسنة أحواله يفصح دائما عن مؤدى قوله تعالى : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ﴾ [٣٠/٢] .

[ الأدب مع الله تعالى ]

فأشار إلى ذلك بقوله : ( فوصَفَ الحق لنا ما جرى لنقف عنده ) - أي عند ادعاء الكمال - ( ونتعلّم الأدب مع الله تعالى ) في مواقف مخاطبته ( فلا ندّعي ما نحن محقّقون به[2]) بحسب القابليّة الأصليّة ( وحاوون عليه ) بالعلم الشهودي (بالتقييد )-كما نقول في مشهدهم هذا مثلا: « نحن نسبحك بتوفيقك

---

١) إن الطريقة الرهبانيّة مشربه عيسوية مريمية . والجمع بين الحقين والمنزلة بين المنزلتين محمدية بيضاوية ، وتلك المنزلة الجامعة الحائزة للفضائل الإنسية الكيانية والفضائل القدسية الإلهية - لعمر إلهي - إنها لمجالها أوسع حيطة من مجال ذروة عرش الدرة إلى حضيض فرش الذرة ، حيث لا يتصور تصوير شدة سعتها وقوة إحاطتها إلا أن يقال في تصورها إجمالا كما قيل : « لو وضع العرش بما احتوى عليه في زاوية من زوايا قلبه لما أحسّ » كيف لا ! والخلافة الإلهيّة لا يتصور إلا بالجامعيّة بين الأطراف المتباعدة البالغة في التباعد التقابل وحتى تصير مصداقا لكريمة : ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ ﴾ [١١/٤٢] إذ لوكان كمثله شيء لكان له ضد وند ، فالضد يصير ندا له ، كما أن الند يصير ضدا له - وهو كما ترى - نوري .

٢) عفيفي : متحققون .

ومشيّتك » أو « نسبّحك تسبيح تنزيه » - ( فكيف أن نطلق في الدعوى ) ونقول: « نحن نسبّحك » - مطلقا عن أن نقيّد بالتوفيق من الله ومشيّته - أو « نحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك » ( فنعمّ بها ) - أي بالدعوى - ( ما ليس لنا بحال ) من إضافة الفعل مطلقا إلى أنفسنا ، وحالنا - نحن معاشر العبيد - على ما كان في العدم الأصلي ، فمصدريّتنا للأفعال إنّما يكون بتوفيق الله ومشيّته ( ولا نحن منه على علم ) من الجمع بين التسبيح والحمد وأدائه به ( فنفتضح ) لدى الاختبار .

( فهذا التعريف الإلهي ) لآدم في هذه القصّة ( ممّا أدّب الحقُّ به عبادَه الأُدباء ، الأُمناء ، الخلفاء ) ، حتّى يقفوا عند ماقال الله تعالى ولايجاوزوا عن مقتضاه ، ولا يشيّعوا ما اطّلعوا عليه من قبائح أعمال العباد وفواحشها ، ولا ينزّهوا أنفسهم عنها كلّ التنزيه ، وإن عَلَوا على البريّة عُلوَّ شرف ورفعة ، على الترتيب المشار إليه - يعني الأدب والأمانة والخلافة[١] .

فهذه ثلاث مراتب للعبد هي أُمّهات مواطن كماله ، قد أفصح التعريف

---

١- كما قال تعالى في مقام المنة :﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ ﴾ اه-[٧٢/٣٣] ولقب حبيبه ﷺ بـ«محمد الأمين» واشتهر بهذا اللقب العالي قبل البعثة ، وسلمته له ﷺ أهل الجاهليّة - والفضل ما شهدت به الأعداء -.

و أما الخلافة فهي من نتائج تلك الأمانة ، و الأمانة هاهنا هي وجهه الباقي بعد فناء الأشياء ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] ومنزلة الوجه من الكنه والحقيقة هاهنا منزلة الخلافة من كل وجه ، كما قال : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾[٢٧/٥٥] فقوله : ﴿ ذُوالجلالِ وَالإِكْرَام ﴾ إشارة إلى رتبة الجامعية للجوامع الجلالية والمجامع الجماليّة كلها - فافهم واستقم - نوري .

الإلهي - هذا - عن آدابها كلّها ، وأنت عرفت ما للثلاثة من النسبة الخصيصة بالكلمة الآدميّة ، فلا نعيد وجه تطبيقه هاهنا - فلا تغفل .

[ البيان الحكمي للطائف القصة ]

ثمّ إنّ بعض المقصّرين من أفراد الإنسان لمّا اعتكفوا عند مرتبة القاصرين من الملائكة في التحقيق - أعني **الحكماء** - حيث قصّروا طريق العرفان على محض التنزيه ، وبنوا الأمر في ذلك على مجرّد التجرّد وصرف التقدّس ، أراد أن يكون الكلام في هذه الحكمة منساقا إلى ما ينبّههم على ذلك التقصير ويحرّضهم إلى العروج على مراقي الكمال الإنساني ، متنزّلا في ذلك إلى مسلمات قواعدهم و موضوعات أُصولهم ، تأنيسا بهم في ذلك وتسليكا لهم إلى مدارج كمالهم تدريجا ، مؤميا فيها مع ذلك كلّه إلى ما يتبيّن به حقيقة آدم وماهيّته العقليّة ، بعد تحقيق هويّته الخارجيّة ، فقال :

( ثمّ نرجع ) من بيان القصّة ولطائف إشاراتها ( إلى الحكمة ) الإلهيّة المبحوث عنها هاهنا ، وهي الكاشفة عن بيان ارتباط الأسماء الإلهيّة التي هي محلّ الاختبار والامتحان ، بين المتنازعين في الخلافة بالأعيان الكيانيّة ، وسريان حكم كلّ منهما في الآخر ، بتحقيق رقيقة الجمع بين الباطن والظاهر ، والأوّل والآخر .

[ الحقائق الكليّة ومواطن ظهورها ]

(فنقول : اعلم أنّ الأُمور الكلّيّة) الواقعة من حيث هي كذلك في الدرجة الثانية من التعقّل ، كالأوصاف المجرّدة عن الحقائق - مثل الحياة والعلم وما

يتبعهما - أوالمستندة إليها - مثل الحيّ والعالِم-( وإن لم يكن لها وجود في عينها ) - فإنّه ليس للأُمورالواقعة في تلك الدرجة وجود مستقلّ في عينها ، وهوالمسمّى بالوجود الخارجي والعيني -( فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ) وبيّن أنّ الكليّات لها طرف التنزّه المحض - وهوالذي لها لذاتها - به تُعقل ، وطرف التعلّق - وهوباعتبارمدلوليّتها للفظ - به تتخيّل ، وطرف الجامعيّة بينهما به تعلم ؛ وهوالواسطة .

فأشار إلى تلك الأطراف بترتيبها ، وحيث أنّ الذهن هو« الفهم »- لغةً - يناسب إطلاقه على طرف مدلوليّتها وعلى سائر تقاديرها وأطرافها .

( فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ) أي الأُمور الكليّة التي هي المعقولات الثانية باطنة عن الوجود العيني أبدا لاتزال كذلك ، حيث لايكون لها محاذي في العين ألبتة .

ثمّ إنّ هاهنا نسخا كثيرة متخالفة ، والظاهر أنّها منتحلة من المستكشفين له ، فطوينا الفحص عنها لظهور المقصود بهذه النسخة وتشوّش الأذهان بها [١].

* * *

ثمّ إنّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من التنبيه إليها [٢]، و هي أنّك عرفت أنّ الأسماء الإلهيّة عند توجهها إلى كمال الظهور والإظهار لها حركة من فضاء اللطف

---

١) راجع البحث عن اختلاف النسخ في سائرالشروح ، مثل الجندي ص١٦٨ ، والكاشاني ص٢١ ، والقيصري ص٣٧٤ .

٢) د : عليها .

- منبع الإطلاق والعموم - إلى مضيق الكثافة - معدن القيد والخصوص - إلى أن يتمّ الكمال بنوعيها ، و من ذلك ، التنزّل من الجنس العالي- يعني[١] الجوهر - متدرّجا فيه إلى النوع السافل ، يعني الإنسان الذي بنقطة نطقة تتمّ الدائرة بقوسيها الكماليّين .

ثمّ إذا تذكّرت هذا فاعلم أنّ كلا من تلك المراتب -عاليةً كانت أو متوسّطةً أو سافلة - لها أوصاف كلّية محصّلة بالذات ، هي مبادئ آثارها الخاصّة بها ، الفاصلة لها عمّا سواها ، وهو سبب تحصّل[٢] تلك المرتبة في الخارج بالوجود العيني بلحوقه لها ، مقوّمة إيّاها - على ما بيّن في صناعة الحكمة - ثمّ إذا ظهرت بالوجود العيني ، حصل من تلك المرتبة - التي بمنزلة المادّة - حكم فيه ، ومن ذلك الوصف - الذي بمنزلة الصورة - أثرٌ .

وإليه أشار بقوله : ( ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني ) .

ويمكن أن يحمل « الحكم » على مقتضى الذاتيات منها و « الأثر» على مقتضى الأعراض ، لكن الأوّل أتقن .

* * *

ثمّ إنّ المتبادر إلى الأفهام من هذه العبارة أنّه ليس من تلك الكليات في الخارج إلاّ آثارها وأحكامها فقط ، فأضرب عن ذلك بقوله : ( بل هو عينها )

---

١) د : نعني .

٢) د : تحصيل .

أي ما له وجود عيني ، عين تلك الأُمور الكلّية ، فإنّها هي الظاهرة بصورة الأثر حسبما اقتضاه الوجود العيني ( لاغيرها - أعني أعيان الموجودات العينيّة ) .

ثمّ إنّ تلك الأُمورالكليّة عندماتتحصّل ماهيّتها النوعيّة لهاثلاثة مدارج : الأول منها تفصيل الأحكام والآثار[١] التي هي بمنزلة المادّة والصورة ، وهو حقيقة النوع وحده . والثاني الهيأة الجمعيّة بينهما ، الرافعة للمغايرة ، وهي النوع عينه . والثالث تفصيل الأشخاص الخارجيّة ، فأشار في طيّ عبارته إلى هذه المراتب ، مضربا عن الأوّل بالثاني ، مفسّرا إيّاه بالثالث ، تنبيها إلى أنّ التفصيل الأوّل اعتباريّ محض لاعبرة به ، وأنّ التفصيل الثاني هوعين الجمع ، وإلى أنّ الموجود العيني له وحدة جمعيّة كذلك ، وإلى غيرذلك من الدقائق ؛ فلا تغفل عنها .

فيكون التفسير للضمير المنفصل ، لا للمتصل على ماهوالموجب للتوهّمات الباعثة على ارتكاب التمحّلات -كما التزمه البعض[٢]- وهذا يناسب ماتسمعه

---

١) فإن العين إنما يقال له لأنه ظاهر بصورة الأثر ، على ماعرفت في تلويح « كن » - هـ .

[قول المحشي : ظاهر بصورة الأثر] سرّ ذلك هو أن أثر الشيء هو ذلك الشيء بعينه ، لكن بصورة الأثر ، كما أن ظل الشيء هو ذلك الشيء بعينه ، لكن بوجه الظليّة هذا .

ولكن فيه تفصيل يجب أن ينبه عليه : فليعلم أنه ليس كل ما يطلق عليه الأثر-عرفا عاميا ، أو يقال له : «إنه أثر الشيء الفلاني» ، أو أثر العمل والفعل الفلاني ، بمعنى أنه نتيجة ذلك العمل ؛ أو أن للعمل الفلاني نوع مدخليّة في وجوده - يمكن ويصح أن يقال أنّه ذلك الشيء بعينه . نعم إذا كان بمنزلة ما يسمى بالأثر ويعبرّ عنه به من الشيء أو من العمل المعينين - بخصوصيتيهما - منزلة الظل والصورة والشبح ، فصحّ : لصح فيه جريان هذا الحكم وسريانه ؛ وذلك كما قالوا في التفرقة بين حضرة الذات وبين حضرة وجهها الحاكي الكاشف عن حضرتها بوجه لايعرفه إلا الراسخ في العلم بحقائق الأشياء كما هي - نوري .

٢) إشارة إلى شرح الكاشاني : ص٢١ . راجع أيضا ما أورده القيصري في الرد عليه : ص٣٧٧ .

من أئمّة النظر[١] : «إنّ سائر أقسام الكلّيات موجود بوجود النوع عينه في الخارج كما أنّ النوع مع الشخص كذلك ، وإنّ ذلك التفصيل بين الكليات وتميّزها إنّما هو في العقل » ؛ فهي معقولة ( ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها ) أي نظرا إلى نفس حقائقها الكليّة ، بدون اعتبار تعيّنها وكونها ذا وجود عينيّ ، فإنّها بذلك الاعتبار عين الموجود العيني .

(ف) تلك الكليّات ( هي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ) وصورها المشخّصة الخارجيّة الكثيرة ، ( كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها ) ومعانيها الكلّية الذهنيّة الواحدة .

[الحقائق الكلية معقولة دائما]

ثمّ إذ قد تقرّر أنّ التأثير والحكم إنّما هو لما تبطّن من المعاني ، وأنّ الوجود العيني عبارة عن ظهورتلك الكليات بصور آثارها ( فاستناد كلّ موجود عيني ) من الأشخاص - جسمانيّة كانت أو روحانيّة - إنّما هو ( لهذه الأُمور الكليّة التي لايمكن رفعها عن العقل ) رفعا يستقلّ به في الوجود .

وهذا وصف عدميّ لها بنسبتها إلى العقل . وإلى مالها بالنسبة إلى الخارج أشار بقوله: (ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن أن تكون معقولة) فإنّه وإن قيل : «إنّ الطبايع الكليّة لها وجودٌ في الخارج» ولكن في ضمن الهويّات الخارجيّة والأشخاص ، فغير زائلة حينئذ عن الكون العقلي ، ضرورة أنّ هذا التفصيل المستتبع لإثبات تلك الطبايع إنّما هو للعقل عند وجودها فيه .

١) راجع الشفا : الإلهيات ، الفصل الخامس من المقالة الخامسة ، ٢٢٨ .

وفي هذه العبارة إشارة إلى أنّ تلك الكليّات وسائر الماهيّات العقليّة إنّما هي أحوال وعوارض لباطن الوجود[١] ، لازمة له ، غير زائلة عنه[٢] - على عكس ما عليه جمهور [الف٢٤٤] أهل النظر[٣] - و قد حقّق أصل هذه المسئلة إمامي وجدّي - خاتم التحقيق في هذا الطور - في « **الحكمة المتقنة** » وغيرها من الكتب ، من أراد ذلك فليطالع ثمّة .

[نسبة الموجودات العينية إلى الحقائق الكليّة]

ثمّ إنّ صورة التثليث الكمالي الظاهر ملاك أمره في الكلمة هذه[٤] - على ما وقفت عليه مرارا - قد سرت سَورة حكمها في الكليّات التي هي باطن تلك الكلمة.

وإذ قد نبّهت منها على مقامين -: الأوّل هوالذي يكشف عن مدارجها الباطنة ، والثاني عن مجاليها الظاهرة - أخذ في تكميلها بالثالث ، وهو المبيّن لما يترتّب على تلك المدارج والمجالي ممّا يتّصف به الكلّي في معقوليّته من الأحكام الإطلاقيّة ولما يتولّد عند امتزاجهما من النسبة الجمعيّة .

---

١) يعني القول بأصالة الوجود كما قيل :

من وتو عارض ذات وجوديم * مشتكهاى مشكاة وجوديم

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [١٦/٤٠] - فافهم واستقم - نوري .

٢) إشارة إلى مسئلة اصالة الوجود التى شرحها وبرهن عليهاصدرالمتألهين - قده - بعد وجعلها مبنى حكمته المتعالية - كما هو مشهور .

٣) أي القول بأصالة الماهيّات - نوري .

٤) آدم : المبدء ، ثم الدنيا ، ثم المعاد ؛ الأمس ، ثم اليوم ، ثم الغد - + نوري .

وإذ قد فرغ عن تحقيق الوصفين بما ينبيء عن الجهة الإطلاقيّة التي[1] لها ، حيث عبّر عنهما بالمفهومات العدميّة ، شرع في تبيين النسبة المتولّدة التي اتّصف بها الكلّي من حيث الأعيان ، وأشار إلى مبدء تفصيل تلك الأعيان أوّلا - أعني الزمان - بقوله :

( وسواء كان ذلك الموجود العيني مؤقّتا ، أو غير مؤقّت ) - أي حادثا زمانيّا أو قديما - ( نسبة المؤقّت وغير المؤقّت إلى هذا الأمر الكلّيّ المعقول نسبة واحدة ) ضرورة أنّ نسبة القِدم والحدوث إليه على السويّة ، لإطلاقها عنهما ، وعلوّه عليهما .

( غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم من الموجودات العينيّة ، بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينيّة ) ؛ وذلك لأنّه عين تلك الهويّات العينيّة في الوجود ، فيكون مكتسبا منها سائر أحكامها ونسبها ، ( كنسبة العلم إلى العالِم ، والحياة إلى الحيّ ) .

وإنّما اختير من الكليّات هذان المثالان لأنّ من لطائف ما اشتملت عليه هذه الحكمة الإلهيّة ، ما يتعلّق بحقيقة الإنسان وبيان ماهيّته العقليّة - على ما سلف لك في صدر البحث - وهما أصل ما اشتملت عليه تلك الحقيقة - أعني الحيوان الناطق - على أنّهما هما الإمامان المقدّمان في حضرة جمعيّة الأسماء الإلهيّة ، وبهما قد اتّسقت الرقيقة الارتباطيّة بين الواجب والممكن .

---

١) د : - التي . ٢) عفيفي نسخة : إذ نسبة .

( فالحياة حقيقة معقولة ، والعلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة ، كما أنّ الحياة متميّزة عنه . ثمّ نقول في الحق تعالى : « إنّ له علما وحياةً » ، فهو الحيّ العالِم ؛ ونقول في الملَك : « إنّ له حياة وعلما » ، فهو الحيّ العالِم[١] ؛ ونقول في الإنسان : « إنّ له حياة وعلما » فهو الحيّ العالم ؛ وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتهما إلى العالم والحيّ نسبة واحدة . ونقول في علم الحقّ : « إنّه قديم » ) ذاتا و زمانا ، ( وفي علم الإنسان : « إنّه محدَث » ) ذاتا وزمانا ، وفي علم الملك : « إنّه محدَثٌ ذاتا ، قديمٌ زمانا » .

وإنّما طوى هذا المثال هاهنا لما ليس له كثير دخل في المبحث ، إذ الغرض الأوّل من تمهيد هذه المقدّمة أن يبيّن بها الجهة الارتباطيّة بين الممكن والواجب ويقلع بها موادّ عقائد الغالين في التنزيه الرسمي ، من **الحكماء** القاطعين بانتفاء تلك الجهة ، الحاسبين أنّهم هم الموفون بحقّ التنزيه ، ولذلك قال متمّما لبيانه :

( فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينيّة ، فكما حَكم العِلمُ على من قام به أن يقال فيه : « عالمٌ » ، حكم الموصوف به على العلم بأنّه حادث في - حقّ الحادث - قديم - في حق القديم ) حيث اتّصل من الطرفين - أعني الباطن والظاهر[٢] - رقيقة النسبة الحكميّة ، نازلة من الأمر الكلّي إلى الهويّة الموصوفة

---

١) عفيفي : فهو العالم والحي .

٢) حاصله أن ذلك الباطن العالي هو هذا الظاهر السافل في كمال علوه . وهذا الظاهر السافل هو ذلك الباطن العالي في عين دنوه . فكلّ بائنٌ عن الآخر ببينونة الحكم والصفة ، التي هي أتم ☜

هي به ، راجعة منها إليه ، وانتظم بذلك صورة الدائرة المستدعية لسريان الأمر الجمعي ، وتعاكس حكم كلّ منهما على الآخر بوجه ( فصار كلّ واحد ) من الباطن العقلي والظاهر العيني ( محكوما به ، محكوما عليه ) .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو لم يكن الكلّي عند اتّصافه بالوجود العيني منقسما مفصلا- انقسام الجنس بفصله - أو مجزّء - تجزية الأجزاء الخارجيّة وموادها بصورها المشخّصة - وأمّا على تقدير ذلك فلا يلزم أن يكون محكوما عليه ، ضرورة أن كلّ قسم وجزء مخالف لآخر بالذات .

وبالجملة ، كما أنّ الفصل يقسّم الجنس ويفصّله حقائق مختلفة ، فلِمَ لايكون التعيّن له هذا السبيل بالنسبة إلى النوع ؟ فأشار إلى دفعه بقوله :

( ومعلوم ) - ممّا نبهت عليه من أنّ عين الأشياء الحاصلة من « كن » إنّما يتوقّف وجودها على انضمام كاف « الكلّي » إلى نون تعيّناتها النوعيّة ( أنّ هذه الأُمورالكليّة وإن كانت معقولة ) بهذا الاعتبار ( فإنّها معدومة العين ) من حيث هي كذلك ( موجودة الحكم ) فقط كما عرفت من أنّ الأوصاف حاكمة على من قامت به بذلك الوصف .

ولا يخفى على من سلمت ذائقة ذوقه عن شوائب الأخلاط الخارجيّة أنّه يمكن أن يكون الأُمورفي عدمها مبدء للحكم ، محكوما بها ( كما هي محكوم عليها ،

---

☜ أنحاء البينونة ، حيث لايتصور لها فوق في باب المباينة - وكلّ عين الآخر برفع بينونة العزلة . فلو تحققت بحقيقة ما أشرنا إليه هاهنا لأدركت وتفهّمت سرّ كون التنزيه في عين التشبيه وبالعكس، وأن فيه لسرّ الجمع بين التوحيد والتكثير الذي تحيرت فيه العقول والأوهام +نوري .

إذا نسبت إلى الموجـود العيني ) وانتظم رقيقة التناسب من الطرفين انتظاما دوريا ، فإنّه حينئذ يحصل منهما هيأة وحدانية تتّحد بها تلك الأُمور ( فتقبل الحكم في الأعيان الموجـودة ) بهذا الارتباط ، أي عند ظهور الكلي بالذات بصورة أثره في الأعيان معرّى عن عروض الكليّة إيّاه .

فعلم أنّ معروض الكلّي بعينه في الأعيان ، كما علم من أضرابه السابق ، وإلاّ فالمطابق من العبارة أن يقال : « من الأعيان » ، فإيراد « في » هاهنا لهذه الدقيقة .

ثمّ إنّ معروض الكلّي وإن قبل الحكمَ في الأعيان - على ما مرّ -( و ) لكن ( لا تقبل التفصيل ) عقلا - تفصيل الجنس بفصله فيه - ( ولا التجزّي ) خارجا ، تجزية المواد الهيولانيّة والأجزاء الوجوديّة بصورها المشخّصة إيّاها فيه ( فإنّ ذلك محال عليها ) أي على الأُمور الكلّيه ومعروضاتها ( فإنّها بذاتها في كلّ موصوف بها ، كالإنسانيّة في كلّ شخص شخص من هذا النوع الخاصّ ، لم تتفصّل ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص ) ، فلو كانت مفصّلة أو مجزّأة لكان في كلّ شخص منه حصّة جزئيّة منها [1]، أوجزء ، فلاتكون بذاتها فيه - على ما هو مقتضى الطبيعة النوعيّة المحصّلة بالذات ، وذلك هو الذي يصلح لعروض التشخّص إيّاه .

---

١) إن أراد حصّة جنسية ، بأن يصيركل شخص من الإنسان نوعا مخالفا بالطبيعة الفصليّة لسائر الأنواع ، فهو الحق . وإن أراد عدم تخصص الطبيعة النوعيّة بنوعيتها ، أي مع بقاء اتحاد التخصص في الطبيعة النوعيّة ، فهو خلاف التحقيق . ولكن لما كان كلامه في تفصيل الطبيعة الجنسيّة فلاغبار عليه - نوري .

[الحقائق الكلية غير موجودة في العين بصورتها الكليّة]

وتمام تحقيق هذا الكلام أنّ الطبيعة الجنسيّة لتوغّلها في بطون الإبهام غير قابلة للتحصّل بذاتها ، ما لم ينضمّ إليها الطبيعة الفصليّة المحصّلة بالذات ، المقوّمة إيّاها طبيعة نوعيّة محصّلة ، ثم إذا تحصّلت الطبيعة النوعيّة في الوجود والعقل جميعا ، لا يطلب غير ما يشاربه إليها في الخارج والحسّ من الأعراض المتواردة على تلك الطبيعة ، المتعاقبة عليها على سبيل التبادل ، وهي باقية بعينها ، وتلك الأعراض هي المصنّفة للنوع ، المشخّصة إيّاه ، وبيّن أنّها لايمكن أن تكون داخلة فيه ولا في جزئيّاته .

هذا على لسان أهل النظر من المشّائين[١] ؛ وأمّا على لسان التحقيق ، فإنّك عرفت أنّ العوارض المشخّصة وما يتبعها، إنّما هو أفياء أشعّة الوحدة الإطلاقيّة[٢] وظلال أضوائها ، وهي ظاهر الوجود ، المسمّى بالنور ؛ فتحفّظ فإنّها من الحِكم التي قد خلت عنها الكُتب والزُبر .

هذا في الطبيعة النوعيّة ، وكذلك حكم سائر الكليّات الباقية[٣].

هذا إذا كان التكثّر فيه على سبيل التفصيل ، وأمّا إذا كان على طريقة

---

١) راجع الشفا : الإلهيات ، الفصل الخامس من المقالة الخامسة ، ٢٢٨ .

٢) حاصله أن كلية عالم الكون والديجور منزلتها من عالم الوجود والنور منزلة الظل من الأصل والعين ، فلابد من المطابقة بينهما ، وانما التفاوت بمجرد النقص والكمال .

كاينها همه مظهر صفات است * گر كعبه ودير وسومنات است - نوري .

٣) فإنه عند عروض التشخص لهما إنما هو باعتبار طبيعتها النوعية (هـ) .

التجزّي فظاهر البطلان أيضا ، فإنّ التجزي والتعدد إنّما يتصوّر في الموجود العيني ، أو ما له محاذى ومناسب في العين، والكليّات مما وقع في المرتبة الثانية من التعقّل ، ليس لها ذلك . فقوله : ( ولا برحت معقولة ) عطف على قوله : « لم يتعدد » على سبيل الكشف والبيان[1] .

وإذ قد عرفت أنّ سوق هذه المقدمات إنّما هو نحو إلزام الجاحدين للجهة الارتباطيّة بين الممكن والواجب من أهل النظر وأرباب العقائد التقليديّة - الواقفين عند مواقف الملائكة المقدّسة ، بادعائهم أنّهم هم المنزّهون لله تعالى حقّ التنزيه - أفصح عن التقريب الأوّل بقوله :

( وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني ، قد ثبت - وهي نسب عدميّة - فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل ، لأنّه على كلّ حال بينها جامع - وهو الوجود العيني - وهناك فما ثمّ جامعٌ - وقد وجد الارتباط بعدم الجامع - فبالجامع أقوى وأحقّ ) ، فـ«هي» يحتمل أن يجعلها عائدة إلى « الارتباط » ، وأن يرجع إلى « من ليس » وهذا أنسب بما هو في صدده .

[افتقار الممكن إلى الواجب]

ثمّ إذ قد بيّن الجهة الارتباطيّة بين الباطن والظاهر وما في العقل لما في الخارج ، يريد أن يبيّن تلك الجهة بين الموجودات العينيّة ، ربطا بين الأوّل

---

١) فإن التعدّد إذا كان على سبيل التفصيل والتقسيم فقد كشف عن إبطاله الوجه المذكور ، فبقي أن يكون على سبيل التجزية ، فهذا القول يكشف عن إبطاله (هـ) .

والآخر على وجه ينساق إلى إثبات الواجب ، وإلى أن نسبة غيره إليه بالعبوديّة وسبب تسميته عبدا ، وغيره من الأحكام - كل ذلك بلسان أهل النظر - فأشار إلى تلك الأُمور كلّها بقوله :

( ولاشكّ أنّ المحدَث قد ثبت حدوثُه وافتقارُه إلى محدِثٍ أحدثه لإمكانه لنفسه) وكلّ ما هو ممكن لنفسه مفتقرٌ إلى ما يرجّح أحد طرفيه ، فالحادث مفتقر إلى مايرجّح وجوده ويوجده (فوجوده من غيره ، فهو يرتبط به ارتباط افتقار ) .

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يكون جهة ارتباطيّة بين الممكن والواجب أن لوكان ذلك المحدِث المفتقَر إليه هو ، يجب أن يكون واجبا ، وإذ كان[1] ذلك غير منحصر في الواجب عند الذاهبين إلى التنزيه ، أشار إلى إثبات ذلك تتميما لما هو بصدده وإثباتا لحدوث العالَم وإبطالا لقاعدة العليّة التي هي معاقد قواعدهم بقوله : ( ولابد أن يكون المسند[2]) افتقار الحادث ( إليه واجب الوجود لذاته غنيّا في وجوده بنفسه ، غير مفتقر ) ؛ وإلاّ يلزم أن يكون الحادث مفتقرا في الوجود إلى مفتقر بالذات مثله ، وذلك بيّن البطلان .

**لايقال** : لِمَ لايجوز أن يكون المفتقِر بالذات واسطةً بين الحادث وبين الواجب بالاستفاضة ؟

**لأن** الواسطة لما كانت مفتقرة في وجودها بالذات لايصلح لأن يكون واسطة في استفاضة الوجود أصلا ، وإن أمكن أن يتوسّط في غيرها - من

---

١) د : واذا كان .　　٢) عفيفي : المستند أليه .

الشرف وعلوّ الرتبة ، فإنّ الذي انتسب إليه افتقارالحادث في الوجود ، لابد وأن يكون معطيا له بذاته ( و ) الواجب ( هو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث ، فانتسب إليه ) ضرورة .

[ أحكام الممكن عند أهل التحقيق ]

ثمّ بعد نفي تلك القواعد يشير إلى أُمّهات أُصول التحقيق مما يتعلّق بهذه الحكمة :

**منها** : إنّ الممكن لمّا كان مقتضى ذات الواجب ، لابدّ وأن يكون واجبا ، ضرورة أنّ مقتضى الذات ضروري ، فيكون مطلق الوجوب أيضا من الجهة الارتباطيّة بينهما ، إلاّ أنّ وجوب الواجب لذاته و وجوب الممكن به ؛ فأشار إلى هذا بقوله : ( ولما اقتضاه[1] لذاته كان واجبا به ) .

ومنها : إنّ استناد الممكن في [الف٢٤٥] الافتقار والاستفاضة لما كان إلى الواجب الظاهر هو عنه لذاته ، اقتضى أن يكون الممكن مثله في جميع ما نسب إليه إلاّ الوجوب الذاتي ، و ذلك لأنّ ما ظهر عن المبدء لذاته لابدّ وأن يظهر المبدء به بذاته[2] ، ويكون مظهرا لها بجميع مقتضياتها ، وإلاّ ما كان ظاهرا

---

١) قال القيصري (ص٣٨٦) : « ويجوز أن يكون ضميرالفاعل راجعا إلى الحادث . أي ولما اقتضى الحادث لذاته مَن يوجده -وهو الواجب -كان الحادث واجبا به ، إذ المعلول واجب بعلته» .

٢ ) ومن هاهنا قالت أولياء الحكمة : إن الوجود العلي حدّ تام للوجود المعلولي ، والوجود المعلولي حد ناقص للعلي ، وهذه الضابطة الموروثة منهم جارية في باب الوجود الحقيقي ، هو الأصل في الجاعليّة والمجعوليّة . وأما حكم الماهيّات في باب التحديد فهوكما تقرر في محله من علم الميزان ☜

عن المبدء لذاته ، بل بواسطة ما ظهر به من المقتضيات - كما يطلعك على ذلك ظهور الكلام الجامع للكل عن الإنسان من حيث الجمعيّة الكمالية التي له وإلى ذلك أشار بقوله :

( ولمّا كان استناده إلى ما ظهر[1] عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته ، فيما ينسب إليه من كلّ شيء من اسم وصفه ، ما عدا الوجوب الذاتي ، فإنّ ذلك لايصحّ في الحادث ) للمنافاة الضروريّة بين الضرورة الذاتيّة والإمكان الذاتي ، فالحادث بحسب وجوده الموجود به (وإن كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره ، لابنفسه) .

فلئن قيل : سائر ما في الحادث من الصفات كذلك ليست عين ما في الواجب - كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها - ضرورة أنّ الحادث حاكم عليها بالحدوث كما مرّ ، فما وجه تخصيص الوجوب بذلك ؟

قلنا[2]: هو أنّ الحادث يمكن اتّصافه بسائر تلك الصفات بالذات ، دون

---

☜ وكون كل من العلة الفياضة ومعلولها بالذات حدا للآخر أمر صعب مستصعب مناله ، وحق نيله خاصة أصحاب الكمال - نوري .

---

١) عفيفي : من ظهر .

٢) فيه ما فيه ، إذ لاتفاوت بين صفة الوجود (ظ : الوجوب) وبين صفات الوجود بما هي صفات الوجود -كالعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام -كيف لا ! والحادث لايملك نفسه ، فضلاعما هوخارج عن نفسه ، زائد عليه ، وارد من خارج نفسه على نفسه .

وأما قوله : « لأن الوجوب طرف ظاهرية الوجود وليس للمكن منها نصيب » إذا الإمكا[ن] هو طرف خفاء الوجود واختفائه وهذا منه مأخوذ من قولهم : « إن الوجوب هو تأكد ☜

الوجوب ، فإنّه لا يتّصف به إلاّ بملاحظة نسبته إلى الواجب ، وذلك لأنّ الوجوب طرف ظاهريّة الوجود ، وليس للممكن منها نصيب كما عرفت .

[حد التشبيه]

ثمّ لمّا مهّد هذا الأصل ، يشير إلى ما يتفرّع عليه من الأحكام ، مؤيّدا بما في التنزيل من الآيات الدالّة عليها ، تأسيسا[1] لذلك الأصل وتشييدا لما يبتنى عليه من أمر أُمّهات الأسماء التي هي بمنزلة المبادئ للمسائل المبحوث عنها في هذه الحكمة على ما عرفت، أعني الإضافيات الأربع[2] التي لها الإحاطة بجميع الأسماء الإلهيّة منها والكونيّة والدلالة على سائرالطرق التنزيهيّة منها والتشبيهيّة، فقال :

( ثمّ لتعلم أنّه لمّا كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته ) أي ظهور الحادث بصورة الواجب ( أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث ) نظر تدبّر وتفكّر( وذكر أنّه أرانا آياته فيه ) آفاقا وأنفسا ( فاستدللنا بنا عليه )

---

☜ الوجود » فالإمكان منزلته من الوجوب منزلة الضعف والنقص من القوة والكمال والتمام ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [١٨/٦] فافهم فهم نور ، لا وهم وهم زور - نوري .

نعم منزلة الوجوب من سائر الصفات منزلة أصل الأُصول من الفروع، وحمل كلامه على هذا وإن كان بعيدا ، لكنه غير بعيد جدا ، ويؤيّد هذا الاحتمال تعليله بقوله :«لأن الوجوب طرف ظاهريّة الوجود » على الوجه الذي فسّرناه وقرّرناه - منه .

والحاصل أن روح معنى الوجوب الذاتي والوجوب بماهو وجوب تمام التامات وكمال الكمالات فتكون طبيعة الوجوب وحقيقته خاصة اختصاصية الحضرة الحق الحقيقي الغني المطلق تعالى ، فلاحظ للمكن بما هو ممكن منها أصلا - فافهم - نوري .

---

١) د : تأنيسا .

٢) كأنه يعني الأول والآخر والظاهر والباطن كما سيأتي البحث عنها والفحص عن كيفيتها - نوري .

استدلال شهود وتيقّن ، ( فما وصفناه بوصف إلاّ كنّا نحن ذلك الوصف[1]) بعينه ، ضرورة أنّ الأوصاف الكليّة موجودة بوجود الحوادث الجزئيّة - كما سبق بيانه - ( إلاّ الوجوب الخاص الذاتي ) لما عرفت أنّه ليس للممكن فيه حظّ أصلا .

ثمّ هاهنا دقيقة لابدّ لمستكشفي رموز الكتاب من الوقوف عليها ، وهي أنّ من أمّهات الأوصاف المشتركة بين الواجب والحادث - الظاهر بصورته الذي هو مثله[2] - السمع والبصر ، لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] . فلذلك بعد تحقيق معنى المثليّة أشار إلى ذينك الوصفين على طريق الاستدلال - كما هو مسلك هذا الفصّ - بقوله :

( فلمّا علمناه بنا ) - أي بوجودنا وحقائقنا - ( ومنّا ) أي من أوصافنا ولواحق حقائقنا ( نَسَبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا ) ، ضرورة أنّ ذلك لو لم يكن مشتركا ما علم به .

ثمّ إنّ الواقفين في مواقف العقائد التقليديّة ، والعاكفين لدى الرسوم الوضعيّة والأُصول الاصطلاحيّة إذ لم يتفطّنوا لذلك الاستدلال ، قاصرين عن الوصول إلى طريقه الموصل إلى الحقّ ، جاهلين به وبحقيّته ، حائرين في ذلك ، أرشدهم إليه بأنّ هذا الاستدلال ليس ممّا اختلقه أهل الذوق ، إذ به نطق الزُبُر المنزلة السماويّة على قلوب القوابل لنا .

---

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ : «إلا لنا ذلك الوصف » .

٢) مرادهم من « المثل » هاهنا هو حقيقة الآدميّة - نوري .

( وبذلك وردت الإخبارات الإلهيّة على ألسنة التراجم[1] إلينا ) فإنّ تلك الألسِنة هي صور وجوه العبيد المحدثين ( فوصَف نفسه لنا بنا ) حيث تبيّن أنّا نحن عين أوصافه من العلم والحياة وما يتبعهما .

وقد ظهر من ذلك العين ما ورد في التنزيل : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[٤١/٥٣]﴿ وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [٧٦/٣٠] و « من عرفَ نفسَه فقد عرف ربَّه[2] » .

---

١) قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : « تجلّى للأوهام وامتنع بها عنها » ومن هاهنا قيل :

« بدت باحتجاب * واختفت بمظاهر »

كما قال - عزّ من قائل- باللسان القدسي منه سبحانه : «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق لأعرف » أي احتجبت بالخلق لكي أعرف بهم وبحجب أعيانهم التي هي مظاهر جمالي ومجالي جلالي ومرايا كمالي . « اللهم يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه و يا من خفى من فرط ظهوره » - نوري .

وفي الرجبيّة الخارجة من الناحية المقدسة :« فجعلتهم معادن لكلماتك ، وأركانا لتوحيدك ، وأيامك ومقاماتك ، التي لا تعطيل لها في كل مكان ، يعرفك بها من عرفك ، لافرق بينها وبينك إلا أنهم عبادك وخلقك ، بدؤها منك وعودها إليك ، فتقها ورتقها بيدك ، أعضاد وأشهاد ومناة وحفظة وروّاد ، فبهم ملأت سماءك وأرضك ، حتى ظهرأن لاإله إلا أنت» . « يا باطنا في ظهوره وظاهرا في بطونه ومكنونه » - نوري .

لعمر إلهي إن الذين بهم ملأ الله سبحانه سماءه وأرضه حتىظهر أن لاإله إلاهو لهم الختميّون الذين هم محمد وآله ، الذين هم العلويّة العلياء ، والفاطميّة الزهراء وأولادهما، الذين هم مصابيح الدجى ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ الآية [٢٤/٣٥] - نوري .

٢) مصباح الشريعة : الباب الثاني والستون (ص٤١) عن رسول الله صلى الله عليه وآله. عنه البحار : ٢/٣٢ ، ح ٢٢ . وجاء في رسالة الباب المفتوح إلى ماقيل في النفس والروح المنقول في البحار (السماء والعالم ، باب حقيقة النفس والروح :٦١/٩١): «وقد قال العالم الرباني الذي أوجب الله حقه : من عرف نفسه فقد عرف ربه » . ونسبه الآمدي إلى أميرالمؤمنين عليه السلام (الغرر والدرر ، ☜

( فإذا شهدناه ) في مواقف قرب النوافل[1] ( شهدنا ) في مشاهد سمعنا وبصرنا بما ورد[2]: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» ( نفوسنا وإذا شهدنا ) في مواقف قرب الفرائض ( شهد نفسه ) في مشهد سمعه ، كما ورد : « سمع الله لمن حمده » .

[التنزيه]

وإذ قد انساق كلامه في الجهة الارتباطية بين الواجب والممكن إلى موطن الاتحاد المفصح عن صرف التشبيه ، لابدّ أن يستردفه بما ينبئ عن التنزيه ، جمعا بينهما وأداءبه عن التوحيد الذاتي حقّه ، علىماجرت عليه الكلمة الكماليّة الختمية ،كما ستقف عليه ، فإليه أشار بقوله :

---

☜ الرقم ٧٩٤٦) وكذا ابن أبي الحديد ، ضمن الحكم الغير الموجودة في نهج البلاغة التي أوردها في آخر شرحه : رقم ٣٣٩ ، ٢٩٢/٢٠ . وجاء أيضا في صحيفة إدريس النبي ﷺ (التي أوردها المجلسي - قده في البحار بترجمة ابن متويه عن السريانية : خاتمة كتاب الذكر ، ٤٥٦/٩٥، الصحيفة الرابعة ، صحيفة المعرفة ) :« من عرف الخلق عرف الخالق ، ومن عرف الرزق عرف الرازق ،ومن عرف نفسه عرف ربه» وفي كتب العرفاء وردكثيرا منسوبا إلى النبي ﷺ : جامع الأسرار : ٢٧٠ و ٣٠٨ و٣١٥ .

---

١) ففي قرب النوافل كان هو سبحانه مشهدنا ومظهرنا ، ونرى فيه وفي نوره المحبط بنا أنفسنا ، ونصير نحن مشهده ومظهره تعالى ، يشهد ويرى هو سبحانه ذاته بصفاته العليا وأسمائه الحسنى فينا وفي أنفسنا ، كما في قرب الفرائض - نوري .

وفي قرب النوافل قال ﷺ : « من رآني فقد رأى الحق » .

٢) البخاري : الرقاق ، باب التواضع ، ١٣١/٨ .

راجع ألفاظه المختلفة في كنزالعمال : ٢٢٩/١-٢٣١ ، ح١١٥٥-١١٦١ .

( ولا شكّ[1] أنّا ) - أي الحوادث الإمكانيّة - ( كثيرون بالشخص والنوع ، وأنّا ) - أي الأفراد الإنسانيّة منها - ( وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا ) بوحدتها العينيّة التي لاتقبل التفصيل ولا التكثّر[2] بالذات كما بيّن ، ( فنعلم قطعا أنّ ثمّ فارقا به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ) الفارق ( ما كانت الكثرة في الواحد ) .

( فكذلك أيضا ) فيما نحن فيه ، فإنّه ( وإن وصفناه[3] ) - أي الحقّ في الموطنين المذكورين -( بما وصف به نفسه من جميع الوجوه ، فلابدّ من فارق ) به يتميّز الوصفان ، ( وليس ) ذلك الفارق ( إلا افتقارنا إليه في الوجود ، و توقّف وجودنا عليه - لإمكاننا - وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه ) .

أي انحصر الفارق في الافتقار في الوجود ، والغناء عنه ، فإنّ الغناء المطلق لايصح فيما اعتبر فيه نسبة من النسب أصلا ، فما اختصّ به ذات الممكن هو الافتقار الذي به افترق عن الواجب وتكثّر ، ومنه بعُد عنه وسمّي عبدا . كما أنّ ما اختصّ به الواجب هو الغناء عن مثل ذلك ، وهو الذي به يتقدّم ذاتا ورتبة ، ويتّصف بالوحدة الحقيقية الذاتية ، لا العدديّة الإضافيّة .

وفي هذا الكلام تلويح غير خفيّ .

---

١) عفيفي : ولانشك .

٢) د : التكثير .

٣) عفيفي : وصفنا .

( فبهذا ) الفارق[١] ( صحّ له الأزل والقِدم الذي انتفت عنه الأوّليّة التي لها افتتاح الوجود عن عدم ) على ما يلزم أرباب العقائد التقليديّة فيما اعتقدوه في الواجب من الصورة المحصورة المقيّدة[٢] ، والوجه الجزئي الجعلي - تعالى عن ذلك علوّا كبيرا ؛ وذلك لأنّ الأوّليّة في تلك الصور إنّما يتصوّر إذا كان لها افتتاح الوجود عن عدم .

**لايقال** : « الأوّليّة إنّما تقتضي السابقيّة على الكل ، لا المسبوقيّة » .

---

١) محصل هذا الفارق كما قيل :

ظهور تو بمنست و وجود من ازتو * فلست تظهر لولاي ، لم أكن لولاك

وللإشارة إلى مرتبة من المعرفة الإلهية هي فوق ما قيل ، قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام - وخلاصة ماقال عليه السلام :- إن المعارف والأوصاف التي يعرف الله تعالى بها لايعرف إلا به وبنوره الذي هوظهوره سبحانه بنفسه ، وظهوره تعالى بنفسه هو إظهاره تعالى إيانا وسائر الأشياء حقائقها ورقائقها، فالمعارف الإلهية التي بها نصفه سبحانه وبها نعرفه كانت من جملة الأشياء التي يظهر بها تعالى وبظهوره بنفسه [...] .

وسرّ ذلك هو كونه جلّ شأنه أوّل الأوائل في كل مقام من المقامات والبدايات ، وآخر الأواخر في كل مرتبة من مراتب الغايات والنهايات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٤٢/٥٣] ، ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] قال عليه السلام في خطبة منه : « دليله آياته ، وجوده إثباته » - فتفطن - نوري .

٢) ذلك كذلك ، لأنهم لايتمكنون من الجمع بين التنزيه والتشبيه ، ولا من القول بالإحاطة الوجوديّة ، كما قال عزّمن قائل : ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ولا يقولون بالتنزيه في عين التشبيه ، وبالعكس . والجمع بينهما هو التنزيه الحق وحق التنزيه ، الذي هو مشرب الختمية الأصفى وعليه يدور قطب الرحى ، ويدور عليه مدار مشارب سائر الأنبياء ، بتفاوت فيما بينهم بغلبة حكم التنزيه في طائفة منهم ، كما في الطبقة الأولى ، وبالعكس كما في بعضهم . وأما المرتبة الوسطى ، الجامعة بين الحقين بلامين وشين ، فهي خاصة الحضرة الختميّة وورثتها من خواص الأولياء - نوري .

**لأنّ** الأوّليّة [1] مفهومها مركب من نسبة وجوديّة هي السابقيّة المذكورة ، و من أُخرى عدميّة ، هي اللامسبوقيّة بآخر، وبيّنٌ أنّ الأوّل - على ما اعتقدوه في تلك الصور - إذا لم يكن بحسب الزمان - على ما اتّفقوا عليه - لابدّ وأن يكون بحسب الذات والوجود ، وهو معنى الافتتاح المذكور .

هذا ما يلزم أرباب العقائد العقليّة المحصورة ، بخلاف ما انكشف لأُولي الألباب من الانشراح الصدريّ العلميّ ، فإنّه يتصوّر فيه الأوّليّة بالمعنى الذي يستلزمه الغناء والوحدة الذاتيّة ، من استناد افتقار الممكنات في الوجود إليه وتقدّم الواجب في انتساب الوجود له [2] ( فلا ينسب إليه ) الافتتاح المذكور ، ( مع كونه الأوّل ) ضرورة أنّ الغناء المطلق يأبى اعتبار النسبة فيه مطلقا .

( و لهذا قيل فيه : الآخر ) - جمع بين المتقابلين بوحدته الإطلاقيّة -

---

١) حاصله كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ [٣/٥٧] فمن نتائج هذه الآية - كما فهمه أهل الحق -: التقدم بالحق والتأخر بالحق ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] - نوري .

٢) محصل توحيد أهل الحق من علماء الوراثة - ورثة الحضرة الختميّة المحمديّة البيضاء ، على منهاج العلويّة العلياء - هو كون حضرة الحق الغني القيوم الواجبي المطلق موجودا في كل مرتبة من المراتب أولا وبالذات ، وكون الممكن موجودا في المراتب الإمكانيّة ثانيا وبالعرض ، أي بضرب من المجاز لايعرفه إلا الأوحدي الفريد الناظر بعين الله - نوري .

في معاني الأخبار عن النبي ﷺ إنه قال ﷺ : « يا عليّ - التوحيد ظاهره في باطنه ، باطنه في ظاهره ، ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود وغائب غير مفقود » . ولا يخفى شهادته لما أشرنا إليه - نوري .

( فلوكانت أوّليّته أوّليّةَ وجود التقييد ) بأن يكون افتتاح سلسلة الأعيان الممكنة في الوجود منه - على ما عليه مسلك أرباب العقائد العقليّة مطلقا تقليديّة أو برهانيّة نظريّة - ( لم يصح أن يكون الآخر للمقيّد ، لأنّه لا آخر للممكن ، لأنّ الممكنات غير متناهية فلا آخر لها ) أصلا ، لا دنيا ولا آخرة ؛ إذ الحوادث اليوميّة غير متناهية اتفاقا ، وظاهر أنّه لايستلزم ذلك قِدمَ الدنيا - كما توهّمه البعض - فإنّ نسبة الزمان بمعزل عن هذه الأوليّة و الآخريّة كما لا يخفى .

( وإنّما كان آخرًا لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا ) ، كما أنّه إنّما كان أوّلا لبدء ذلك الأمر منه قبل نسبته إلينا ؛ ( فهو الآخر في عين أوّليّته ، والأوّل في عين آخريّته ) ضرورة أنّ بدء الأمر في الافتقار المذكور منه إنّما هو عين رجوع الأمر كلّه إليه كما أنّ رجوع أمر الانتساب إليه هو عين البدء منه ، ومن هاهنا تبيّن ظهور الكثرة في الواحد ببدئها منه ورجوعها إليه .

وصورة ذلك هي الدائرة الكاملة ، المبتدء فيهابالنقطة المنتهية إليها ، ولذلك إذا استقصيت الحروف وجدت ما اشتمل منها على تلك الصورة رقما هو الهاء[1]، ولفظا هو الواو ، والمركب منهما « هو » المحمول عليه الاسمان[2]- تنبّه .

ثمّ إذ قد بيّن من الأسماء الأربعة المذكورة الأولين منها - الدالين على

---

١) إن الهاء مخرجه بدؤ الحلق ومبدؤه ، وهوأول المخارج ، والواو مخرجه آخر المخارج ، وهو ظاهر الشفه وطرف ظاهرها ، فلا تغفل - نوري .

٢) بقوله : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ [٣/٥٧] (هـ) .

التنزيه - حان أن يبيّن الآخرين ، الدالّين منها على التشبيه ، إتماما لما هو بصدد بيانه .

ولمّا كان مبنى أمر التشبيه على الجهة الارتباطيّة كما عرفت ، وهي على ضروب :

منها ما هو بنفسه مشترك - اشتراك اتحاد - وذلك إنّما يكون في الأسماء الأُوَل الذاتيّة - كما سبق في العلم والحياة - وهما اللذان مؤدّاهما في هذا السياق الباطن والظاهر، وذلك إنّما يكون - على ما تقرّر- بصدقه على أفراده وجزئيّاته العينيّة بـ« هو هو » ، كالغيب والشهادة من العالم بالنسبة إلى الباطن والظاهر منه .

ومنها ما هوبآثاره المترتّبة [1] وأحكامه التابعة هي الرابطة ،كالخوف والرجاء من العالَم بالنسبة إلى الغضب والرضا منه ، وذلك إنّما يكون في الأوصاف والأسماء الأخيرة .

ومنها ما هو بصوره وأمثلته التي هي أنهى غايات تلك الآثار رابطة ، كالهيبة والأُنس من العالم بالنسبة إلى الجلال والجمال منه . وذلك إنّما يكون في الأسماء الجامعة الإلهيّة ، وأشار إلى ذلك بقوله :

( ثمّ ليعلم أنّ الحقّ وَصف نفسه بأنّه ظاهر ، باطن ، وأوجد العالَم عالم غيب وشهادة )

---

١) د : المرتبة .

وإذ قد تقرّر أنّ الجهة الارتباطيّة [1]والرقيقة الجمعيّة الاتحاديّة ما سرت بين أمرين إلاّ وتولّد منهما نتيجة - وهو الذي عبّر عنه لسان الاصطلاح بـ« النكاح الساري في جميع الذراري » - قال : ( لندرك الباطن بغيبنا ، والظاهر بشهادتنا ) إشارة إلى نتيجة سريان هذه الجهة الارتباطيّة ، ولأنّها بنفس طبايعها وجزئيّاتها هي الرابطة ، أنتج الإدراك الذي هو الاتّصال والاتّحاد .

( و وصف نفسَه بالرضا والغضب ، وأوجد العالَم ذا خوف ورجاء ، فنخاف غضبَه ونرجو رضاه ) هذه الجهة دون الأوّل في الربط ، ولذلك ما أنتج غير النسبة والإضافة .

( و وصف نفسه بأنّه جميل وذوجلال ، فأوجدنا علىهيبة وأُنس ) هذا آخر مراتب تنزلات الجهة المتّصل بالأول بحكم الأمر الدوري ، فلذلك ما صرّح بالعالم هاهنا ، بل أدرج النتيجة في أحد المرتبطين .

[أقسام السالكين]

واعلم أنّ من لطائف مايشعربه هذا التفصيل وبدايع دقائقه بيان درجات رتبة المستكملين إجمالا ، والإشارة إلى تفاوت مايستحصل كلّ منهم بحسب استعداداته وطرق مناسباته : فإنّ [منهم من[2] ] سلك التروح والتقدّس ، وهو

---

١) قد تكررت منا الإشارة إلى كون معنى الرقيقة الجمعيّة والرابطة الاتحاديّة -كما قال تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [٥٧/٤] - هو رفع بينونة العزلة بإثبات بينونة الصفة ، وثمرة شجرة ذلك الرفع وهذا الإثبات هو الوحدة المحضة التي هي الوحدة الحقة - نوري .

٢) غير مقروة في م ، ولعل الصحيح : سلك مسلك التروح .

الذى رابطة مناسبته بالمبدء و وسيلة استفاضته منه محض التجرّد والتبتّل ، ومحافظة غيب روحه عن مخالطة التعلّق والتكدّر، وغايته [الاتّصال بالملكوت الأعلى[١] ] والتحقّق [الف٢٤٦] بالحقائق التنزيهيّة .

ومنهم من انغمس منه تلك الجهة في العلائق الهيولانيّة ، واستهلكت لطيفته الروحانيّة تحت الكثائف الجسمانيّة وانحصر رقائق مناسبته في ارتكاب ما يرتجى به رضاء الحقّ من الأوامر ، واجتناب ما يخاف به عن غضبه من المناهي ؛ وغايته نيل ما يستعقب الرضاء من دخول الجنّات والاحتظاء بالمستلذّات والسلامة عمّا يستتبع الغضب من ورود الجحيم ومكارهها من العذاب الأليم .

ومنهم من امتزج بين التروح والتعلّق واعتدل غاية الاعتدال[٢]، وتناسب بتلك الجمعيّة المبدءَ الحقّ ، فيطوي مسافة الروابط والرقائق بجواذب الجذبات الإلهيّة ، ومطايا الواردات العشقية ، وهذا هو الطريق المختصّ بالإنسان ، وفي عبارة الشيخ إشارة إليه فلا تغفل[٣] .

---

١) غير مقروة في م .

٢) سرو نرويد به اعتدال محمد * ماه فرو ماند از جمال محمد
( بلكه مهرفروماندە ازجمال محمد )
سعدي اگرعاشقي‌كني وجواني * عشق محمد بس است وآل محمد
وسرّ ذلك هو كونه ﷺ وسط الكل في الكل ، وهو الختم في رفع ثنويّة التقابل وفي تعانق الأطراف بين الجل والقل ، فاحسن التأمل - نوري .

٣) لعله إشارة إلى سراختلاف التعبير في المتن ، إذ قال في المرحلتين الأولبين : « أوجد العالم » وفي الثالث : « أوجدنا » .

[ تسمي الحق تعالى بالأسماء المتقابلة ومعنى اليد ]

( وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ) من الأوصاف ( ويسمّى به ) من الأسماء لايخلو عمّا يشعر بالتقابل ، وذلك لما في الإطلاق من لزوم الاعتبارين المتضادّين له وفيه[1] - كما عرفت في المقدّمة - فيلزم أن يكون كلّ صفة للحق لها مقابل يتّصف بهما معا .

( فعبّر عن هاتين الصفتين بـ«اليدين » اللتين توجّهتا منه على خلق الإنسان الكامل[2] ) لما فيهما من التقابل ، واختصاص كلّ منهما بجهة من المؤثر عند توجّهه نحو التأثير والفعل ، واحاطتهما جملة على كلّ ذلك المتوجه إليه ، وفي استعمال التوجّه بـ « على » استشعار معنى الإحاطة والعلوّ .

و وجه اختصاص الإنسان الكامل بالتوجّه المذكور( لكونه الجامع لحقائق العالَم ) يعني رقائق نسبه المعنويّة ولطائف روابطه الامتزاجيّة ( ومفرداته ) أي أعيان جزئيّات العالَم و ذوات أفراده[3]- كما سلف لك بيانه .

---

١) نعم ، يلزم اعتبار الاعتبارين المتضادين له وفيه ، ولكن من جهة واحدة ، كاعتبار التنزيه في عين التشبيه وبالعكس - ظاهر لا يكاد يبدو * وباطن لا يكاد يخفى - نوري .

٢) إشارة إلى ماورد في الكتاب والسنة مثل : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [٣٨/٧٥] و « خلقت آدم بيدي » و «خمّرت طينةَ آدم بيدي » .

٣) قال القيصري (ص٣٩٤): « أي لكون الإنسان جامعا لحقائق العالم التي هي مظاهر للصفات الجمالية والجلالية كلها وهي الأعيان الثابتة التي للعالم . والمراد بالمفردات الموجودات الخارجية ؛ فكأنه يقول : لكون الإنسان جامعا لجميع الأعيان الثابتة بعينه الثابتة ولجميع الموجودات الخارجية بعينه الخارجية » .

وهاهنا تلويح يطلعك على استكشاف ما في هذا الموضع من التحقيق : وهو أنّ الظاهر والباطن - الّذين عليهما ابتنى مباني حقائق التشبيه - قد كمل ظهورهما في الإنسان الكامل بما لا مزيد عليه أصلا ، وذلك لأنّ الصورة والمعنى قد انختم أبواب تمامهما فيه بالختمين ، فهما اليدان ، فلا تغفل عن تحليله[1].

[العالم حجاب على نفسه]

ثمّ إذ قد تقرّر أنّ الإنسان الكامل صاحب أحديّة جمع الظاهر والباطن ، وهي لبطونها بمنزلة الروح في خلافة التأثير وإنفاذ الأمر - لما مرّ غيرمرّة - ( فالعالَم شهادة ) بالنسبة إليه ( والخليفة غيب ولهذا يُحجب السلطان ) ليظهر قهرمان حكمه بنفوذ الأمر ، ( ولهذا وصف الحقّ نفسَه بالحجب الظلمانيّة ، وهي الأجسام الطبيعيّة والنوريّة ، وهي الأرواح اللطيفة ) فيما روي عن النبي[2] صلى الله عليه وسلّم : «إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ، لوكشفها لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » .

( فالعالم بين كثيف ولطيف ) لايخلو أمره عنهما ( وهو عين الحجاب على

---

١) يد = ١٤ . ختم = ١٤ (هـ) (برد العشرات والمآت إلى الآحاد) .

٢) ورد الحديث بألفاظ مختلفة سيا في عدد الحجب ، أخرج الطبراني (المعجم الكبير ، روايات سهل بن سعد ، ١٤٨/٦) : « دون الله عزوجل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ، ومايسمع من نفس شيئا من حسّ تلك الحجب إلا زهقت » . وأورد الغزالي في الإحياء ( قواعد العقائد ، الفصل الثاني من كتاب الاعتقاد ، ١٤٩/١) : « إن لله سبعين حجابا من نور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره » . راجع أيضا ابن ماجة : المقدمة ، الباب ١٣ ، ٧٠/١ .

نفسه ) ضرورة أنّه هو الحاجب ، ولا محجوب بـه غيره ( فلا يدرك ) العالم حينئذ ( الحقَّ إدراكَه نفسَه[1]) ضرورة أنه إنّما يدركه من وراء الحجاب ، وذلك هو الأوصاف المشتركة بين الحق والعالم ، التي هي عين العالم كما سبق بيانه .

( فلا يزال في حجاب لايُرفع ) لامتناع رفع الشيء عن نفسه ، فالعالَمُ أبدا في حجاب نفسه (مع علمه بأنّه متميّزعن موجده بافتقاره) إليه واستغنائه عنه .

وهذا معنى تسبيح الأشياء للحقّ[2] ، فهو إنّما يعلم الموجد بصفة الاستغناء من وراء حجاب الكبرياء ، فعلمُه به من حيث الأوصاف العدميّة ، لاغير .

( لكن لاحظَّ له في وجوب الوجود الذاتي الذي ) هو من الأوصاف الثبوتيّة ( لوجود الحقّ ) لمانبهت عليه أن علمه إنّما يتعلّق بالأوصاف التنزيهيّة ، ولا دخل له في الأوصاف الثبوتيّة أصلا ( فلا يدركه أبدا ) .

( فلا يزال الحقّ من هذه الحقيقة )- يعني الوجوب الذاتي وما يستتبعه من الأوصاف الثبوتيّة المختصّة بالحق ( غير معلوم ) للعالمين ، ( علم ذوق و شهود ) فإنّه إنّما يعلم - إذا علمه - علم تقليد واستدلال ، ومن ثمّة يرى العقل من حيث هو هو لايجاوزهما ، فإنّ العالم من حيث هو عالَم لا يمكن له استحصال العلم الذوقي ( لأنّه لاقدم للحادث في ذلك ) ، فمن علم منهم تلك

---

١) قال القيصري (ص٣٩٨) : « فضمير إدراكه ونفسه عائد إلى العالم ، ويجوز أن يعود الضمير إلى الحق » .

٢) يعني أن علم العالم بالافتقار واستغناء الحق عنه هو معنى كون العالم مسبحا له تعالى - نوري .

الحقيقة فإنّما يعلمها بالحق من نوره الفائض من صورته[١]، لا من صورة العالَم .

[الإنسان الكامل هو الخليفة ]

وإذ قد ظهر معنى اليدين وشمولهما لصنوف المتقابلين ( فما جمع الله لآدم بين يديه إلاّ تشريفا ) له بكمال خلقته وترشيحا لشجرة رتبته ببلوغها لاستجماع الثمرة معها ، ( و لهذا قال لإبليس ) توبيخا له وتعريضا بنقصان خلقته منه : (﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾)[٧٥/٣٨] عند ظهور الإباء ، الذي هومقتضى نشأته الناقصة عن إدراك كمال جمعيّة آدم والانخراط في سلك كليته[٢] والانقهار تحت قهرمان سلطانه .

( وما هو إلاّ عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم ) المشتمل عليها نشأة تفرقته الظاهرة ( وصورة الحق ) [المشتمل عليها نشأة [٣]] جمعيّته الباطنة ؛ ( و هما يدا الحق . وإبليس جزء من العالَم لم يحصل له هذه الجمعيّة ) يعني جمعيّة اشتمال اليدين ، إذ ليس له نصيب إلاّ من أحد اليدين ، أعني [صورة العالم[٣]] ولهذا غلب عليه الأوصاف العدميّة ، - كالإباء والإغواء ، والقسَم بالعزّة ، والاستغناء - .

---

١) أي صورته التي خلق آدم عليها ، وذلك النور هو مدار يدور عليه رحى قرب النوافل وفلك قرب الفرائض كما مرّ ؛ وأصل ذلك النور هوالنورالمحمدي السابق على حقيقة الآدميّة ، الذي يتفرع عنه هذه الحقيقة تفرّع الصورة عن الحقيقة ؛ كيف لا ، وهو أصل سائر الأنوار الذي تنورت كلها منه وبه ، وإليه يرجع الأمر كله - نوري .

٢) د : - كليته .

٣) غير مقروة في م .

وأمّا آدم فهو مشتمل على الصورتين ( فلهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه ) - من وضع الصور وإظهارها ، والكشف عن كنه مراده منها -( فما هوخليفة )؛ ضرورة أنّ الخليفة هي المنفِذّة لأحكام المستخلِف إلى أن ينساق إلى غايتها المراد منها .

فلزم من هذه الشرطيّة الأمر الأوّل - وهو اشتماله على صورة الحق - كما لزم الثاني من قولـه : ( وإن لم يكن فيه جميع ما يطلبه الرعايا التي استخلف عليها ) فما هوخليفة أيضا ؛ وحذف التالي اكتفاء بما سبق منه ؛ وبيان الشرطيّة واضح ( لأنّ استنادها ) أي الرعايا ( إليه ، فلابدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ، وإلاّ فليس بخليفة عليهم ) .

( فما صحّت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل ) باشتماله الصورتين ، واحتوائه النشأتين ( فأنشأ صورته الظاهرة [1] من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه [2] : « كنتُ سمعَه وبصرَه » ، وما قال : « كنت عينه وأُذنه [3]» ؛ ففرّق بين الصورتين ) تمييزا لليدين وتفصيلا لما

---

١) يعني من « صورته الظاهرة » مجرد صورته الطبيعيّة ، بما هي طبيعيّة ، غير شاعرة ولا مستشعرة إلا بالعرض - نوري .

٢) مضى الحديث في ص ١٣٦ .

٣) بل العين والأذن العالميتان الصوريتان من الإنسان صورتان من بصره وسمعه الروحانيين الإلهيين . إذ الصورالعالمية - كما مر - هي قوالب المعاني الالهيّة ، والإنسان الكامل هو الجامع بين المعاني والأرواح الإلهية وبين الصور والقوالب العالميّة ، ومنزلة العالم من حضرة الحق منزلة الصورة من المعنى . وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

يتعلّق بهما من الأحكام المتقابلة والأوصاف المتناقضة ، وهذا إنّما هو من سعة قابليته الذاتيّة .

( وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة ؛ فما فاز إلاّ بالمجموع ) أي الّذي فاز به الإنسان إنّما هو المجموع - لاغير - فإنّ غير ذلك مشترك بينه وبين العالَمِين - فالحصر على ظاهره .

[عموم سريان الحقّ والحقائق الكلية في العالم]

و أمّا بيان عموم سريانه للعالم فهو أنّه موجود ( و لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلّية ) كالعلم والحياة ( ما ظهر حكم في الموجودات العينيّة ) منها ، فلا يكون في الأعيان ما له حياة وعلم ، فكما أنّ ظهور أحكام تلك الحقائق من الأعيان يستدعي عموم سريانها فيها [1] فكذلك ظهور حكم الوجود من العالم يقتضي عموم سريانه فيه .

وقوله : « بالصورة » - متعلّق بـ « السريان » - فيه تنبيه على أنّ نسبة

☜ والإنسان الكامل المسمى بجامع الجوامع ، مجمع المجامع من الطرفين : طرف المعنى و طرف الصورة ، وعنهم ﷺ : « لنا حالات مع الله نحن هو ، وهو نحن ؛ وهو هو ، ونحن نحن » - تثبّت فيه - نوري .

١) د : - فيها .

السريان المذكور إلى قوسي الإلهي والكياني والصورة والمعنى متساوية ، لا أنّ ذلك للمعنى أوّلا ، ثمّ للصورة به - على ما هو المتبادر إلى أفهام الأكثرين - فالوجود لتلك الحقائق من الجهات الاتحاديّة بين الحقّ والعالم والوجوه الاشتراكيّة بينهما ، إلاّ أنّ الوجود للعالم ليس ذاتيا له بخلاف الحق .

( ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالَم إلى الحق في وجوده ) كما أنّ الافتقار منه إليه في ظهوره[١] ، فالافتقار أيضا من تلك الجهات .

* * *

وبيّن أنّ هذا الظهور من الإجمال مما يأباه الأحكام الظاهرة والأوضاع التشريعيّة الفارقة ، كما سيشير إليه في معنى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ [١/٤] فما ناسَب لبيانه إلاّ القرائن الشعريّة والتواليف المنظومة الجامعة - كماأومأنا إليه - فلذلك غيّر مسلك التعبير إلى قوله :

( فالكلّ مفتقرٌ ما الكلّ مستغنٍ )

اعلم أنّ « الكلّ » في عرفهم إنّما يطلق على الحق باعتبار الأسماء ، كما أن «الأحد» يطلق عليه باعتبار الذات ، ويقال : «أحدٌ بالذات ، كلٌّ بالأسماء»

---

١) هذا وإن كانت علماء الطائفة قائلين به ، كما قالوا :

ظهور تو به منست و وجود من ازتو     فلستَ تظهر لولاي ، لم أكن لولاك

ولكن في المقام نكتة ما محصلها : بل المعارف يعرف به ، فضلا عن العارف وعن صورته ومعناه ، وهي مما صُرح به فيما روي عن قبلة العارفين أمير المؤمنين عليه السلام . و من هاهنا قالت أساطين الحكمة : « واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات » كيف لا ! وقد قال تعالى : ﴿ وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾ [٣٨/٤٧] - نوري .

فالكلّ من العالم والحق - بهذا الاعتبار - له الافتقار ، وليس من شأن الكلّ الاستغناء ، ضرورة أنّ الكليّة هي النسبة الإضافيّة المستدعية للافتقار ؛ فالحقُّ باعتبار كليّة أسمائه وتفاصيل كمالاتها ، له الافتقار ضرورة .

( هذا هوالحقُّ قد قلناه ،لانكنى )

عن أمثاله في نظم الإجمال ، كما في نثر التفاصيل ، على ما هو المشار إليه بقوله : « إنّ العالم مفتقرٌ إلى الحق في وجوده » ؛ فإنّه إذا تقرّر أنّ المفتقر إنّما يفتقر في الوجود ، يستلزم افتقار الكل ، فيكون كناية ؛ وذلك لأنّ الغناء التامّ - الذي لا يمكن أن يتطرق شوائب الاحتياج والافتقار فناء عزّته وسلطنته المتفرّدة - هو الذي في ضمن الافتقار- لاغير - وقد سلف ما هو أصل لهذا ؛ فقوله :

( فإن ذكرت غنيًا لا افتقار به      فقد علمت الذي بقولنا نعنى )

إشارة إليه ، ويحتمل أن يجعله إشارة إلى طريق استحصال ذلك العلم ، أعني اشتراك نسبة الافتقار الذي عُزل الفكرُ والنظرُ عن أن يُتوصل به إليه .

هذا حكم الإجمال ؛ وأمّا لدى التفاصيل فلكلّ من الأعيان القابلة للعالم ارتباط بأسماء الحق ، كما أنّ لكلّ من تلك الأسماء بها ارتباط ، فانتظام أمر العالم واتصاله به مما لايتصوّر فيه الانقطاع ولا الانفصال أصلا .

( فالكلّ بالكلّ مربوط، فليس له      عنه انفصال خذوا ماقلتُه عنّي )

* * *

( و قد علمتَ[١] ) مما سبق في بيان حقيقة العالم و جهتيه الاشتراكيّة و الاختصاصيّة ( حكمة نشأة ) جسد ( آدم - أعني صورته الظاهرة - ) التي هي من إحدى اليدين ، ( وقد علمتَ ) مما ذكر في الحقّ وأوصافه الاشتراكية والاختصاصيّة ( نشأة روح آدم ، أعني صورته الباطنة ) التي هي من اليد الأُخرى ؛ ( فهو الحق الخلق ) بالنشأتين .( وقد علمت ) من هذا ( نشأة رتبته ، وهي المجموع الذي به استحقّ الخلافة ) من الظهور بصورة المستخلِف والاحتياز لجميع مطالب الرعايا .

( فآدم هو النفس الواحدة[٢] ) بالوحدة الحقيقيّة الإطلاقيّة الجمعيّة ( التي خلق منها هذا النوع الإنساني ) أعني الشجرة الوجوديّة الكاملة الحائزة لجميع المراتب بأجناسها وأنواعها ولوازمها وأعراضها المثمرة للنوع الحقيقي الإنساني ، القابل عند التأثر أن ينبثّ منهما أشخاص من صنفي الأبوين - أعني أهل الصورة [الف٢٤٧] وأرباب المعنى - .

---

١) عفيفي : فقد علمت .

٢) إن أُريد من النفس الواحدة : الكليّة الإلهيّة المسماة بنفس الكل وبالعلوية العليا وبأُم الكتاب واللوح المحفوظ وشجرة طوبى وسدرة المنتهى والجنة المأوى ، لكان بموقعه . إذ تلك النفس الكلّية التي هي نفس الكل ، هي مصدوقة قوله تعالى : ﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَ لاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [٣١/٢٨] وتسمى بذات الله العليا كما قال تعالى حكاية عن عيسى بن مريم عليهما السلام : ﴿ وَ لاَ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ [٥/١١٦] . وقد فسرت فيما ورد عنهم عليهم السلام بعلي المرتضى أمير ملك الولاية وخاتمها على وجه الإطلاق ، وهي نفس الكل مرجع الجل والقل ، كما قال جلّ من قائل : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾ [٨٨/٢٥-٢٦] وهي العنصر في خلق العالم الأكبر المسمى بالإنسان الكبير في وجه ، وبالإنسان المحمدي في وجه ؛ وهي قطب الأقطاب ، الذي عليه يدورفلك الأفلاك بما فيه ، ولها الإحاطة الوجودية خلافة عن الرب الأعلى تعالى - نوري .

(و) ذلك ( هو ) مؤدّى ( قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَ نِسَاءً ﴾[1])[٤/١] .

هذا هو المناسب لما مهّد في تحقيق معنى آدم ؛ ولا يخفى على من له أدنى وقوف عليه أنّه لايمكن أن يحمل آدم هاهنا على الروح الكلي والعقل الأوّل[2] ، كيف وقد بيّن إحاطته بسائر المراتب والنشآت ، واشتماله على تمام اليدين و

---

١) لب لباب معنى التقوى - المرموز المكنوز الذي يمكن أن يشار إليه بضرب من الإشارة الذي لايصل إلى نيله إلا الأوحدي الفريد في الدهر- أن تجتنبوا من أن تنسبوا الصفات العدميّة والإضافات الإمكانيّة التي هي مقتضى صوركم إلى ربّكم الذي هو معنى باطنكم - الذي هو صورة ربّكم - بأن تنزهوا وتقدسوا باطنكم من أن يتدنس بصفات ظاهركم وجسدكم الذي هو من جنس قاعدة مخروط الظلمة ، بل هو مستغرقة في لجة الظلمات ، ساقطة عن أقصى درجات النور في أسفل دركة من الظلمة ، وهو قاعدة مخروط الظلمة والإمكان والهلاكة والحدثان ، كما قال تعالى : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا [غَيْرَهَا] لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾[٥٦/٤] وقال: ﴿ وَإِنْ مِنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا ﴾[٧١/١٩] وأن تتقوا وتجتنبوا من أن تضيفوا وتنسبوا إلى أنفسكم ولأنفسكم الوجود الحق وصفاته العليا ، الذي يخفى لكم بصورة باطنكم التي هي صورة ربكم الأعلى ؛ فالتزموا أن تحفظوا خليفة ربكم الذي أرسل إليكم وأنزله فيكم وهو خير المنزلين - وهو باطنكم الذي هو صورة ربكم ، وصورة الشيء هو خليفته - من أن تتدنس بصفات صورتكم التي هي قاعدة مخروط الظلمة ؛ وذلك الحفظ والمحافظة بان تتروّحوا وتخلّقوا بأخلاق الروحانيين ، الذين هم سكان عالم قرب الحقّ ، إلى أن تتخلقوا بأخلاق ربكم ، كما قال شيخ الأنبياء : ﴿ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴾ [٩٩/٣٧] ، فهذه الكريمة بهذه الترجمة نازلة في مقام الملاحظات التفصيلية التي هي ملاك التفرقة بين الحق والخلق ، التي هي مدار فلك الأوضاع التشريعية التي لابد من رعايتها والتزامها ما دامت حياتكم الدنياويّة ،كما قال عز من قائل : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيكَ الْيَقِينُ ﴾ [٩٩/١٥] واليقين هاهنا الموت . ومن ثمّة قال جل من قائل لأشرف عبيده وهوحبيبه ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾[١١٢/١١] وقال ﷺ: «قصم ظهري سورة هود» . فافهم واستقم كما أُمرت - نوري .

٢) تعريض منه - على مايظهر - لما قاله الكاشاني : « أي حقيقة الإنسان من حيث هو وهو روح العالم » ، والقيصري : « فآدم في الحقيقة هوالنفس الواحدة وهوالعقل الأول ... » .

ظهوره بالصورة الجسديّة ؛ نعم ، يمكن أن يكون ذلك وجها من وجوه تأويلات الآية ، ولوأُفيض فيها أمكن استخراج وجوه أعلى من ذلك :

منها أن يجعل «النفس الواحدة» إشارة إلى الحقيقة المحمديّة التي هي مبدء الكلّ ، وزوجها الذي خلق منها خاتم الولاية [1] ، المنبثّ منهما أعيان الصور و المعاني، وممّا يؤيّد هذا الوجه ذكرخلق الزوج منهابعد خلق الأعيان والأشخاص.

ومنها أن يجعل النفس الواحدة إشارة إلى المبدء الفاعل ، وزوجها هو القابل المنبثّ منهما سائر الحقائق من مواليد العالم .

ومنها أن يجعلها إشارة إلى الطبيعة الكلّية التي هي هيولى العالم عندالمحقّقين والزوج هي الصورة المشخّصة المنبثّ منهما سائرالجواهر والأعراض .

إلى غير ذلك من الوجوه ، كالجنس والفصل بالنسبة إلى الأنواع ، والماهيّة والتشخّص بالقياس إلى الأشخاص ، والجوهر والعرض بالقياس إلى الأعيان .

---

١) لعل مراده من خاتم الولاية العلوية العليا ، المسماة بنفس الكل . وحينئذ ينبغي أن يراد من الحقيقة المحمدية ، المحمدية البيضاء التي هي عندنا عقل الكل ، فعقل الكل هو آدم ، ونفس الكل هي حوا ، وهي اللوح ؛ وعقل الكل هو القلم الأعلى - نوري .

يؤيد هذا أن العقد الكامل لهو التسعة الواسعة : إن الألف والدال والميم وجمع الثلاثة (٩)واسم«الإنسان» بالالفين والنونين والسين تسعة ، إذ السين بالرد إلى الآحاد ستة ، والنونان كذلك واحد ، والألفان إثنان ، فالجمع تسعة . والنفس أيضا كذلك من جهة التضمن ، إذ النون والفاء بالرد إلى الآحاد ثلاثة عشر ، وسين النفس بالرد المذكور ستة ، فصار المجموع (١٩) المشتمل على التسعة ، وقس عليه « الواحد » فلا تغفل - نوري .

سرّ كون النونين واحدا كون جمعهما مأة أوعشرة ، وكل منهما واحد صورة كما لايخفى ، وسر كون جمعهما عشرة هورد العشرات إلى الآحاد فتصير كلّ خمسة ؛ وجمع الخمستين عشرة - منه .

[تلويح عددي]

وقد لُوّح في المقدّمة على وجوه عالية من التلويحات التي لآدم ، ولهذا الموضع دقيقة منها لابدّ من التلويح عليه ، وهو أنّ آدم باشتماله على العقد الكامل قدانطوى على المرتبة الجامعة لسائرمراتب الكثرة ، ولذلك ترى النفس والواحد - الكاشفين عنه - قد ظهر فيها ذلك العقد[١] ولذلك فيما خلق منها - يعني النوع الإنساني - فإنّه مشتمل على تلك المرتبة بعينها من وجه وعلى ضِعفها من حيث الزوجيّة [٢] ، فإنّ زوج الشيء صورة ضِعفيّته - تأمّل .

[تأويل التقوى والأدب مع الله تعالى]

ثمّ إذ قد أفاد هذا البيان من الإجمال ما لايخفى على الفطِن ، حان أن يشرع في تفصيله ، فقال مستنبطا من نفس تلك الآية ( فقوله: ﴿ اتّقوا ربّكُم ﴾ أي اجعلوا ما ظهر منكم )وهوالنسب العدميّة الإمكانيّة -كالافتقار والاحتياج وأمثاله - ( وقاية لربكم ) عن أن يصيبه شيء من تلك النسب والإضافات ؛ ( واجعلوا ما بطن منكم - وهو ربّكم ) - يعني الوجود الحقيقي وما يستتبعه من الأوصاف الوجوديّة - ( وقاية لكم ) عن أن ينسب إليكم ؛ ( فإنّ الأمر ذمٌّ وحمد)لأنّ ما نسب إلى الشيء - فِعلا كان أوصفة- لايخلو من أن يكون مبدء تلك النسبة هو الإمكان أو الوجوب ؛ والأوّل يسمّى الذم ، والثاني الحمد .

---

١) راجع التعليقة السابقة للنوري - قده - .

٢) سرّه إرجاع العشرا ت في لفظة الإنسان إلى الآحاد مرة واحدة ليصير عدده (١٨) ، وهذا العدد ضعف عدد التسعة التي هي الواسعة - نوري .

( فكونوا وقايته في الذم[1] ، واجعلوه وقايتكم في الحمد ، تكونوا أُدباء ) في وقايتكم له في الذم ، ( عالمين ) في وقايته لكم في الحمد .

[آدم صاحب القبضتين]

ثمّ بعد تبيين ما اشتمل عليه آدم من أجزائه الوجوديّة وتفصيل ماتضمّنته نشأة ظهوره لابدّ من الإبانة عن مراتبه الشهوديّة وتحقيق مراقي كمالاته الشعوريّة تكميلا لما هو بصدده ؛ لذلك قال :

(ثمّ إنّه تعالى أطلعه على ما أودع فيه) من مفردات أجزاء العالم وتراكيب[2] نسبها وجزئيّات أحكامها بأحديّة جمعيّته الإحاطيّة التي بها يدرك الكلّ ( و جعل ذلك)- يعني[3] ما أودع فيه - ( في قبضتيه ) الشاملتين للكل: ( القبضة الواحدة ) منهما - المشتملة على أعيان المفردات كلّها - ( فيها العالم ، والقبضة الأُخرى) منهما -المشتملة على النسب التركيبيّة والأحكام الامتزاجيّة أجمع - هي ( آدم ) الذي هو روح العالم وباطنه .

وإذ قد عرفت أنّ آدم هو النفس الواحدة بالوحدة الحقيقيّة التي لايتأثر كمال وحدتها عن تكثّر الزوج و الأولاد أصلا ؛ فلا يبعد أن يكون باعتبارٍ صاحب القبضتين ، وبالآخر في طيّ إحداهما - كما أنّ الثمرة باعتبارٍ هو

---

١) فالحاصل أن له الحمد والمحمدة ، ولكم الذمّ والمذمّة . هذا هومقتضى البينونة في الحكم والصفة ، كما قال قبلة العارفين وإمام الموحدين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة » . وهذا في معرفة الحق هوحق المعرفة - نوري .

٢) د : تركيب .        ٣) د : معنى .

الجامع بين أصل الشجرة وفروعها - فهي صاحب القبضتين ، على أنّها في طي قبضة واحدة منهما [1] .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ من أولاد آدم من صحّت نسبته إلى آبائه العلويّات الوجوبيّات الإلهيّات كالأنبياء عليهم السلام - وهم الرجال بنو آدم - ومنهم من صحّت نسبته إلى أُمّهات (كذا) السفليّات الإمكانيّات الكونيّات ، كالكائنات مطلقا - وهم النساء بنات آدم - والمودع في هذا الكتاب إنّما هو الطائفة الأُولى منهم ، بما لهم من مراتبهم المقدّرة لهم ، وحِكَمهم الكاشفة عنها ، فإنّهم هم الصور الوجوديّة المظهرة للحق ؛ دون الثانية ، فإنّهم الصور الكونيّة المخفية إيّاه - فهي بمعزل عمّا هو بصدده - فلذلك قال : ( وبنوه ؛ وبيّن مراتبهم فيه ) أي فيما أودع في آدم الحقيقي ، ضرورة أنّ تعيين مراتب جزئيّات ذلك النوع من أُمهات النسب المشتمل هو على كلّها .

* * *

( ولمّا اطلعني الله في سرّي ) - حيث لا دخل للواسطة فيه أصلا- ( على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر ) - يعني آدم الحقيقي- ( جعلت في هذا الكتاب منه ما حُدّ لِي ، لا ما وقفت عليه ؛ فإنّ ذلك لا يسعه كتاب ، ولا

---

١) فمن هنالك كما قيل : « وكلتا يديه يمين » ، فكلتا قبضتيه يمينية ، تنطوي اليسرى منهما في اليمنى وترجع إليها رجوع الفرع إلى أصله ، الذي تنبث منه فروعه انبثاث الأظلة من الأصل ، وانبعاث الوجوه والأمثلة من الحقيقة والكنه . وقد تقرر في محله أن منزلة الإمكان من الوجوب منزلة النقص والضعف من الكمال والتمام . وهذا كما قالوا : الإمكان حرف معجم مرسوم بنقطة الفقر ، فلا منزلة إلا منزلة الظلّية والمثاليّة والحكاية - تفهّم فهم نور - نوري .

العالم الموجود الآن ) لأنّ إظهار الحقائق بحسب ما نطق به لسان الوقت لبنيه ، وإشعار المعارف بحسب ما سمح به[1] مشاعر الزمان لذويه ، ولذلك ترى المتأخرين من الأولياء يفهمون من الكلام الكامل ما عجز عنه المتقدمون منهم ، واللاحقون يصلون إلى ما لم يصل إليه السابقون .

وفي كلامه هذا ضربٌ[2] من الاعتذار بين أيدي الورثة الختمية مما تنزّل في كلامه بالنسبة إلى شاهق علوّهم - فلا تغفل .

[ نظم الكتاب وفهرس فصوصه ]

( فممّا شهدتُه - مما نودعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم - **حكمة إلهية في كلمة آدمية** ، وهو هذا الباب ) هذا شروع في بيان ترتيب الكتاب على ما ألّف عليه ونظّم فصوصه على ما اتّسق له ، بحيث يعلم منه وجه الحصر في أبوابه ؛ وذلك لأنّ المحدّد له لما كان هو الخاتم الذي أتى بجوامع الكلم المنحصرة مواد مفرداتها وأُمّهات أُصولها في[3] الثمانية والعشرين - كما ستطلع على سرّه في غير هذا المجال إن شاء الله تعالى - لابدّ وأن يكون عدد أبواب هذا الكتاب على طبقها ؛ لكن لمّا كان الواحد منها ما يتعلّق بخاتم الولاية ، وذلك ممّا لايحتمل آن التأليف إظهاره ، جعل مطويّا عنه فيه ، وكأنّه أشار إلى ذلك الاعتذار بقوله : « ولا العالم الموجود الآن » .

ويمكن أن يجعل صورة جمعيّة الكتاب بإزاء ذلك الواحد ، لكن الأوّل

---

١) د : - به .    ٢) د : أضراب .    ٣) د : على .

أوفق ، فإنّ لهذه الصورة أيضا حرفا مركّبا مستقلا كذلك بإزائها [١].

**وأمّا بيان ترتيب التأليف** : فهوأنّه قد تكفّل لبيان حقيقة آدم بما أُودع فيه - من مبدء فتح ظهوره إلى منتهى ختم كماله - وقد بيّن أنّ ذلك منحصر في القبضتين : إحداهما هي الشاملة للعالم بأجزائه المنتهية شجرة مراقي ظهورها إلى الإنسان ، والأُخرى هي الشاملة للإنسان بجزئيّاته المنتهية شجرة معارج كمالها إلى الخاتم ؛ وقد عرفت أنّ الأمر التدريجي الواقع في القوس الأوّل من الدائرة الوجوديّة واقع في القوس الثاني منها بترتيبه ، على ما اقتضاه الأمر الدوريّ والحقيقة التامة الكماليّة ؛ فأوّل ما يجب أن يبيّن من الحِكَم هي الباحثة عن حقيقة العالم بجميع أجزائه عينا وعقلا إلى آدم - كما حققه هذا الفصّ .

( ثمّ حكمة نفثيّة في **كلمة شيثيّة** ) لأنّها كاشفة عن سر انبثاث الفيض الذاتي وانبساط النفَس الرحماني على قوالب القوابل بحسبها ، وهوأوّل ما يترتّب على المرتبة الأحديّة الجمعيّة .

( ثمّ حكمة سُبّوحيّة في **كلمة نوحيّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للملأ الأعلى والمبادئ المجرّدة ، من المعاني التنزيهيّة .

( ثمّ حكمة قدّوسيّة في **كلمة إدريسيّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للأرواح المطهّرة والنفوس المقدّسة من المعاني التقديسيّة .

---

١) لعل ذلك الحرف الاستقلالي هو لام ألف بهذه الصورة « لا » ولكن الظاهر كون ذلك الحرف واحدا من الثمانية والعشرين بقرينة كون فصوص الكتاب سبعة وعشرين ، وبوجه آخر إن لام الف ليست من الحروف . بل إنما هي عنصر الحروف ومادتها ، المعبّر عنها بالنفَس الرحماني - بفتح الفاء - وهو ريح الرحمة التي تتكون منها سُحب الحروف المزجات - نوري .

( ثمّ حكمة مهيّميّة في **كلمة إبراهيميّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للقلب الكامل من الجمعيّة بين معاني التقديس وصور التحميد .

( ثمّ حكمة حقيّة في **كلمة إسحاقيّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للخيال من الصوَر المثاليّة والأجساد الشَبحيّة .

( ثمّ حكمة عليّة في **كلمة إسماعيليّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّما للحواسّ من الصور الهيولانية [1] والأجرام الجسمانيّة .

( ثمّ حكمة روحيّة في **كلمة يعقوبيّة** ) لأنّها كاشفة عن سرّما للمزاج الجمعيّ من الهيآت التركيبيّة [2] والنسب الارتباطيّة .

( ثمّ حكمة نوريّة في **كلمة يوسفيّة** ) لأنّها كاشفة عما للسرّ الوجوديّ من الأنوار الجماليّة الباهرة والأسرار الكماليّة الظاهرة ، وبها تمّ سير الوجود في المظاهر الصوريّة والمجالي الجمعيّة النوريّة ، بحسب بروزه على المشاعر الشاعرة ، وخروج النفَس الرحماني منه عن مكامن الباطن إلى مخارج الخارج ، فهذا السير من مبتدء مفاتيح أبواب الظهور إلى منتهى ما أمكن منه في كمّل النوع الكمالي ، وهو أوّل الامتدادات الوجوديّة وأطولها .

* * *

ثمّ له سير آخر في هذا النوع بحسب أبرازه في شعار الشعائر و إخراجه

---

١) لأنها الباعثة عماينسب إلى الفعل من الأعيان الفاعلة حتى يتبين به رضاالمربوبين والأرباب(هـ).

٢) فإنها الباعثة عن أمرالدين وكيفية استجماعه الأعيان (هـ) .

بصور الأوضاع الكاشفة عن الكُنه ، والدلائل عليه من الجهتين : إحداهما في عرض أرضه الظاهر ، أعني الظهور على البلاد والعباد ، والأُخرى في عمق بطنه الباطن ، أعني الكشف عن تلك الأوضاع والإبانة عن تمام المراد ، وبه يختم أبواب كماله .

**وهاهنا تلويح** له كثير دخل في هذا النظم ، وهو أنّ لآدم بما اشتمل عليه من العقد الكتابي التفصيلي[1]-على ما سبق تحقيقه - ظهورا في السيرات الثلاث المذكورة في كلّ منها بذلك العقد ، لاشتماله على جميع المراتب التفصيليّة و احتوائه على كلّها ، فلذلك لمّا بلغ منتهى مدارج السيرالأوّل شرع في الثاني يعدّ مراقي كماله بقوله :

( ثمّ حكمة أحديّة في **كلمة هوديّة** ) لأنّها كاشفة عن الطريق إلى الله إجمالا ، لأنّ مبنى أمر الإظهار عليه-وضعا كان أو كشفا [2].

( ثمّ حكمة فاتحيّة في **كلمة صالحيّة** ) لأنّها كاشفة عن طريق الانتاج وفتح باب التوليد والاكتساب .

( ثمّ حكمة قلبيّة في **كلمة شعيبيّة** ) لأنّها كاشفة عن الطرق بشعبها وفروعها

---

١) لعله يشير إلى تفصيل كل حرف من الحروف الثلاثة من اسم «آدم» أعني ( ا ل ف ، د ا ل ، م ي م) كل حرف منها ثلاثة وجمعها التسعة الواسعة - عدد اسمه- فكل حرف ثلاث سيرات : الفه حرف المبدء . ميمه حرف المنتهى . داله حرف الدنيا - هذا - نوري .

٢) ذلك لعله يعني منه الوضع التشريعي : ظاهره الشريعة ، باطنه الطريقة وغايتها الحقيقة- نوري . ويحتمل أن يراد من الوضع هاهنا الوضع الطبيعي الإلهي كما سيجيء مايؤيده ، بل يصرح به - وهذا هو الأشبه بالمقام من وجه - منه .

( ثمّ حكمة مُلكيّة في **كلمة لوطيّة** ) لأنّها كاشفة عن الوصول إلى سلطنة الملك من قهر القوم ونفوذ أمر مجازاته فيهم .

( ثمّ حكمة قدَريّة في **كلمة عُزيريّة** ) لأنّها كاشفة عن حفظ الصوَر الملكيّة عن الانحلال ومبدئه .

( ثمّ حكمة نبويّة في **كلمة عيسويّة** ) لأنّها كاشفة عن معظم أمر الإظهار من إحياء الموتى وانشاء الطير .

( ثمّ حكمة رحمانيّة في **كلمة سليمانيّة** ) لأنّها كاشفة عن تمام سلطان الإظهار ونفوذ قهرمان أمره في الثقلين .

( ثمّ حكمة وجوديّة في **كلمة داوديّة** ) لأنّها كاشفة عن مبدء تلك السلطنة وأصلها بما اشتملت عليه ، لأنّ الحكمة الداوديّة مشتملة على السليمانيّة منها وزيادة ، حيث أنّ سليمان موهوب له ، على ما ورد في التنزيل : ﴿ وَ وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ ﴾ [٣٨/٣٠] وقوله : ﴿ وَ لَقَد آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلا ﴾ [٣٤/١٠] .

( ثمّ حكمة نفسيّة في **كلمة يونسيّة** ) لأنّها كاشفة عن جامعيّة أمر الإظهار مع الاختفاء والاستتار ، إذ هو مع أنّه في ظلمات الخفاء مغمور ، له مرتبة إظهار الرسالة الكاملة بما ورد : ﴿ وَ أرسَلنَاهُ إلى مِائَةِ ألفٍ أو يَزِيدُونَ ﴾ [٣٧/١٤٧] .

* * *

وبها تمّ السير الذي في عرض الأرض الاعتدالي الإنساني نحو إظهار كمالاته

الصوريّة ، فحان أن يشرع في السير الذي في عمق بطونه نحو كمالاته المعنويّة المنطوية عليها تلك الكمالات الصورية . فمَن تمّ به هذا السير الأخير هو الخاتم للكمالات الوجوديّة كلّها ، ولا شكّ أنّ بروز الكمالات المعنويّة والمعارف الكشفيّة عن مزارع ذلك الأرض [الف ٢٤٨] مسبوق بتسلّط قهرمان القهر على تلك المملكة وإفنائه أحكامَ مابه الامتياز ، فبحسب خفاء الأحكام الامتيازيّة يظهر المعارف والعلوم التي هي من الأحكام الاتّحاديّة ، فقوله :

( ثمّ حكمة غيبيّة في **كلمة أيوبيّة** ) إشارة إلى أوّل ما يتبيّن به أحكام تلك السلطنة ويكشف عن وجوه أوامره النافذة .

( ثمّ حكمة جلاليّة في **كلمة يحياويّة** ) لأنّها كاشفة عن أوّل ما يترتّب من الأحكام الوجوديّة والأوصاف الثبوتيّة على الإقهار تحت أحكام السلطنة المذكورة وأوامرها المفنية النافذة ، لما ورد : ﴿ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ [١٩/٧] ، فبعد ذلك وقع الاهتداء به فيه .

( ثمّ حكمة مالكيّة في **كلمة زكراويّة** [١] ) لأنّها كاشفة عمّا يترتّب على تمام أمر الانقهار، ولذلك قد انساق حاله إلى أن نُصِّف بالمنشار .

( ثمّ حكمة إيناسيّة في **كلمة إلياسيّة** ) لأنّها كاشفة عمّا يترتّب على ذلك الانقهار مما يبدو من أعلام منازل القرب وعلائم مقامات التداني ، بعد قطع فيافي البُعد ومهامه التفرقة والهجر ، من المناجاة والمناداة ، ولذلك أُعيدت هذه الكلمة مرّتين - كما ستقف عليه .

---

١) عفيفي : زكرياوية .

( ثمّ حكمة إحسانيّة في **كلمة لقمانيّة** ) لأنّها كاشفة عمّا يظهرلدى العروج على مراقي الإيقان ومدارج الإحسان والعرفان .

( ثمّ حكمة إماميّة في **كلمة هارونيّة** ) لأنّها كاشفة عمّا يشترك فيه الواصلون إلى حضرات المكالمة ومواقف المخاطبة من الرحمة الانبساطيّة النوريّة التي هي ظاهر الوجود ، وعليه عاجل أمره ، ولذلك يُرى قومه عند خلافته يعبدون العجل .

( ثمّ حكمة علويّة في **كلمة موسويّة** ) لأنّها كاشفة عن خصائص موطن الكلام الموصل إلى كنه السلام .

( ثمّ حكمة صمديّة في **كلمة خالديّة** ) لأنّها كاشفة عمّا ينقطع عنده النسب ، ولذلك ماتمّ أمر رسالته وانقطع رابطة بلاغه إلى اُمّته بعصيانهم له .

( ثمّ حكمة فرديّة في **كلمة محمّديّة** ) لأنّها كاشفة عمّا يتبيّن به كليّة المراد وأحديّة جمع الحقائق ، من المبدء إلى المعاد .

**وهاهنا تلويح** وهو أنّ للفرد عقدا يشتمل عليه « طه[1]» وهو عقد الختم ، فلذلك اختصّ به الكلمة المحمّديّة .

* * *

١) عدد حروف « فرد » و« ختم » برد المآت والعشرات إلى الآحاد =١٤= طه .

و قد علم بذلك خصوصيّات الحِكَم بكمالاتها [١]، وبيان الحصر فيها و وجه ترتيبها .

( **وأمّا فصّ كلّ حكمة** ) فهو ( الكلمة التي نسبت إليها ) تلك الحكمة ، فإنّ الهيأة الجمعيّة للحكمة وصورة فوقيّتها إنّما تتحقق عينا وبالذات في كلمتها ، وكتابا وبالتبع في فصول هذا الكتاب ، فيكون الظرف هناك مستقرّا ، على أن يكون صفة للحكمة ؛ وأمّا وجه اختصاص كل حكمة بالكلمة المنتسبة هي إليها فسنبيّن في صدر كلّ فصّ إن شاء الله تعالى .

* * *

وإذا كان الأمر على ما بيّن ( فاقتصرت على ما ذكرتُه من هذه الحِكم في هذا الكتاب ، على حدّ ما ثَبت في أُمّ الكتاب ) أن يظهر فيه بحسب مراقي أطوار الزمان ومدارج أذواق أهله ؛ و يحتمل أن يكون إشارة إلى ما رأى في المنام [٢] ، بناء على ما تقرّر أنّ الفاتحة أُمّ الكتاب ، وذلك هو الفاتحة لأبواب

---

١) د : بكلماتها .

٢) حاصله أن مراده نفس قلبه الذي هو مفتتح ظهور الحقائق المستورة والمكنونة ، ومفتاح خزينة خزائن المعارف الإلهيّة ، التي هي الخزينة المحمديّة الختمية ،وهو كان يدعي أنه هوذلك المفتاح ، و أما الحق الصافي أن ذلك المفتاح الأصلي هو أمير مملكة الولاية عليّ الوالي ، سيد الأولياء و قبلة العارفين . كما اشتهر واطبقت عليهاألسنة [الأ]ساطين من كونه نقطة تحت الباء ، و تلك النقطة إنما هي خزينة الخزائن ، و[الـ]مفتاح ، وأمّ الكتاب ؛ كما قال تعالى : ﴿وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ الكِتَابِ [ لَدَيْنَا ] لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [٤٣/٤] .

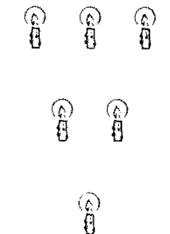
نعم هذا الشيخ المدعي لو ادّعى المفتاحيّة في عصره وما يقرب منه - مما هو بعيد عصره - لاحتمل غير بعيد في وجه من الاعتبار من جهة كونه آلة - تفطن - نوري .

إظهار مخدَّرات أسراره من مكامن الخفاء إلى مجالي البيان ومنصّات العيان .

وقوله : ( فامتثلتُ ما رُسم لي و وقفتُ عند ما حُدَّ لي ) يؤيّد هذا الوجه .

( ولو رُمتُ زيادة على ذلك ما استطعت ، فإنّ الحضرة تمنع ذلك ) لما سيجيء في الفصّ الشيثي أنّ الحضرات هي الحاكمة في إظهار الحقائق وصوَر المعارف ، فإنّها بمنزلة المرآة ، لاترى فيها تلك الصوَر إلاّ بحسبها ، وإن كان مبدء تلك الاختلافات راجعة إلى القوابل المستند إلى الفيض الأقدس ، فيكون الكل من الله . وقوله : ( والله الموفق لا ربّ غيره ) إشارة إلى ذلك .

**ومن ذلك :**



## [٢]

## فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

و وجه اختصاص هذه الحكمة بشيث هو أنّها كاشفة عن وجوه امتياز قوالب القوابل بحسب ما تطلبه ألسنة استعداداتهم من[١] عطايا الحقائق الشهوديّة وعوارف المعارف الوجوديّة[٢]؛ فهو أوّل مايتولّد من الوالد الأكبر .

وأيضا الشيث : هبة الله - لغة - وهي التي فتح بها أبواب خزائن الكمالات ، شهوديّة كانت أو وجوديّة .

* * *

وهاهنا **تلويح من الرقوم** : وهوأنّ الحرفين (ش ث) الذين قد استكمل فيهما سائر الكمالات الشهوديّة والثبوتيّة ، قد اشتمل عليها « شيث » ، وهي الكلمة الجامعة لخصوصيات بني آدم ، الفاصلة لأحكامها الامتيازيّة ، الحاصلة من النفث الوجودي[٣] والنفَس الرحماني ؛ ولذلك بيّن في هذا الفصّ

---

١) د : عن .　　٢) : - الوجودية .

٣) إن النافث بهذا النفث الشامخ الإلهي لهو الله الرحمن ، ﴿ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [١١٠/١٧] - نوري .

أمر الخاتمين ، وانساق الكلام فيه إلى من اختتم به باب هذا النوع من الظهور - ولا تغفل عن العقدين أيضا [١] .

وإذ [٢] كان المقصدالأقصى في هذاالفصّ إنّماهوالفحص عن مراقي كمالات بني آدم ، والاستقصاء في مواقف معارفهم ومواطن أذواقهم ومشاربهم من مبادئ أصل شجرة ظهورتلك الكلمة إلى نهاية استواء ثمرتها ، وذلك هو الذي لوّح إليه الحرفان الظاهر بهما ياء الجمعيّة ، أعني شين الشجرة وثاء الثمرة ، على ما أفصح عنه الكلمة الشيئيّة الكاشفة عن القابل ، الذي جمع في ياء نسبته الأصليّة الجمعيّة خصوصيتي شين الشجرة وثاء الثمرة -وكأنّك وقفت [٣] عليه عند الكلام في القبضتين [٤] - أشار إلى تقسيم يُخرج صنفا صنفا منهم ، و يبيّن وجوها يتمايز بها [٥] بعضهم عن البعض ، تمايزا ذاتيا ؛ فإنّ أسئلة السائلين هي الأصل المقوّم لخصوصياتها المترتّبة عليها ، مبتدءا من الأصل الأنزل ، متدرّجا في تلك المواقف ، و مترقّيا في مدارج كمالها إلى الحضرة الختمية - بقوله :

---

١) كتب في الهامش : شيث = ٩ [برد العشرات والمآت إلى الآحاد] . نفث = ١٨ [٨+١=] ٩ . نفث [= ن٥+ف٨=] ١٣ [٣+١=] ٤+ث٥ = ٩ .

٢) د : و إذا .

٣) يعني من طي إحداهما في الأخرى ؛ وملاك الطيّ والجمع هو حرف الياء هاهنا ، الذي يشير إلى الأحديّة الجمعيّة ، ومن هنا وقع واسطة وبرزخة بينهما . والبرزخيّة هنا إنما هي مناط الجمع بين الطرفين بلامين وشين - نوري .

٤) راجع ص ١٥٦ .

٥) د : بتمايز بعضهم عن البعض .

[ أقسام العطايا ]

( اعلم إنّ العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم ) - أي سواء كان بواسطة أو بغير واسطة - ( على قسمين : منها مايكون عطايا ذاتيّة وعطايا أسمائيّة[١] ) فتكون القسمة مربّعة (وتتميّز) الأقسام كلّها ( عند أهل الأذواق )، ضرورة أنّ ذوي العقول وأرباب الأنظار الفكريّة إنّما يستوهبون المطالب من الأسباب المعدّة ، و يسلكون مسالك الأقيسة الموصلة إليها ، فهم محجوبون عن العطايا الذاتيّة والمواهب المقدّسة عن التوسّل بالوسائط[٢] .

---

١) قال القيصري : « المراد بالعطايا الذاتية مايكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها ، وإن كان لايحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات ... وبالأسمائية ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من تعينها وامتيازها عن الذات » .

٢) أي الوسائط الخارجيّة ، كالتعليمات البشرية الشائعة بين أصحاب البحث الفكري المعروف بين الجمهور ، وأما أرباب التقدس والتنزه عن الوسائط الخارجية فهم على قسمين : قسم منهم هم الرسل البشريون الذين بما هم رسل بشريون تتلمذون من الملائكة الذين هم رسل الله تعالى ، إلى هؤلاء الرسل البشريين المبعوثين على عامة المكلفين مع كون كل من هؤلاء البشريين مستكفيا بذاته وبعلل ذاته المترتبة المنتهية اليه تعالى ، غيرمحتاج إلى الوساطة الخارجيّة ، لكون وسائطهم داخليّة ذاتيّة غير خارجيّة . و قسم آخر منهم هم الذين تتلمذون من الله تعالى بلا واسطة ملكية . فهم المعروفون بتلامذة الله ، وهم الأولياء الذين يتوارثون - بل يرثون - علوم هؤلاء الرسل من لدن الله تعالى ، ويتعلمون من الله وراثة ، وهم تتفاوت طبقاتهم في طور الولاية والوراثة ، يشاركون هؤلاء الرسل في كون علومهم ذاتية ، بما هم أولياء العلم -وعلماء الوراثة عند النهاية ، وإن كانوا في بداية سلوكهم غيرمستكملين ، بل محتاجين إلى الوساطة الخارجيّة . فالولي البالغ للنبي البشري بمتابعته له - حق المتابعة - يصل إلى مرتبة يصير بها مستغنية عن الوساطة رأسا ، ولكن في الحقائق والمعارف الالهيّة - لا في الأحكام الفرعيّة والعلوم الشرعيّة العمليّة - كالأولياء في الدورة الختميّة ، لقوله ﷺ : «لانبيّ بعدي» . فالأولياء التابعون ☜

وأيضا قولهم بالعلية ينافي[1] مايكون من أيدي العباد أن يروه من العطايا الذاتيّة ، وهو أحد الأقسام المذكورة .

( كما أنّ منها ما يكون عن سؤال في معيّن ، وعن سؤال غير معيّن[2]، و منها ما لايكون عن سؤال ) فهذه ثلاثة أقسام في الأربعة ، يحصل منها اثنا عشر صنفا، وإلى ذلك أشار بقوله : (سواء كانت الأعطية ذاتيّة ، أوأسمائيّة) .

[ أقسام السائلين ]

( فالمعيِّن[3] ) من السائلين ( كمن يقول : « يارب أعطني كذا » ، فيعيّن أمرا ما لا يخطر له سواه ) .

☜ للأنبياء يشاركون الأنبياء - بما هم أولياء - في كون علومهم الكشفيّة ذاتية داخلية ، وذلك لغلبة سلطان الآخرة في حقهم ، إذ النشأة الأُخرويّة حكمها كله داخلي غير خارجي مطلقا . فافهم فهم نور ، لاوهم وهم وزور .

هذا - ولكن الذاتية التي يبحث في هذا الكتاب عنها - وإن كانت بينها وبين ما أشرنا إليه ضرب من البينونة لايكاديخفى ذلك - إن مرجعها إلى مشرب يكاد يجمعهما -فلاتغفل- نوري .

١) سرّ ذلك هو كون علّته الفاعليّة والغائية عندهم خارجين عن قوام المعلول غيرداخلين فيه - نوري .

٢) م ن : في غير معين .

٣) كذا - بالكسر- قرأه الشارح والكاشاني . وقال القيصري (٤١٦):«المعيَّن - بفتح الياء - أي فالسؤال المعين ، كسؤال من يقول : « يارب أعطني كذا ». وبالكسر- على أنه اسم فاعل - لايناسب ماذكره في التقسيم ، وهو قوله « مايكون عن سؤال في معين » ، وإن كان مناسبا لقوله : كمن يقول ... » .

( وغير المعيّن ) منهم ( كمن يقول : «يارب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي» من غيرتعيين لكلّ جزء ذاتي[1]) روحانيّا كان ذلك الجزء الذاتي من الغذاء المقوّم له أو جسمانيّا ، ( من لطيف ) كالعلوم والمعارف ، والأعمال المصفّية للقلب ، المنوّرة للروح ، الهادية إليها ، ( وكثيف ) كالمشتهيات و المستلذّات ، وسائر الأغذية والأفعال المكدّرة للقلب ، المظلمة للروح ، المظلّة عن نحوها ؛ فلايعيّن شيئا من ذلك في دعائه ، كما قيل[2] :

وكِلتُ إلى المحبوب أمري كلّه * فإن شاء أحياني وأن شاء أتلفا

وهذا مقام الواصلين إلى حِماء الحب ولواء الولاء ، كما قيل[3] :

ما بين ضال[4] المنحني وظلاله * ضل المتيَّم و اهتدى بضلاله

وهذه الأقسام كلّها باعتبار المعطى والمسؤول ، وباعتبارالسائلين له تقسيم أخر إليه أشار بقوله : ( و[5] السائلون ) منهم أيضا ( صنفان : صنفٌ بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي، فإنّ الإنسان خُلق عجولا ) وذلك لأنّ من شأن الطبيعة وطين قابليتها اللازب أن يلتصق بما يستشعر فيه كماله عاجلا .

---

١) م ن : لكل جزء من ذاتي . والشارح سلك هنا مسلك الكاشاني . ولكن القيصري لايرتضيه ويختلف معهما قراءة وشرحا - فراجع .

٢) لم أعثر علي القائل ، وقداستشهد بالبيت نجم الدين الرازي في مرصاد العباد أيضا : ٢٦٥ .

٣) مطلع لامية لابن فارض : جلاء الغامض : ١٤٥ .

٤) ضال : شجر يقال له بالفارسية : كُنار ( منتهى الارب ) والمنحنى موضع .

٥) د : - و .

( والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثَمّ أُمورا عند الله قد سبَق العلمُ بأنّها لاتُنال إلاّ بعد سؤال ) وفي الكلام تقديم وتأخير ، أي « لما عَلم أن ثَمّ أُمورا ، بعثه علمُه » .

وهذا الصنف أعلى السائلين المحجوبين مرتبةً ، حيث أنّ الباعث لسؤاله هو العلم ، فلذلك تراه مترقيا من العلم إلى القول ، حيث قال :

( فيقول : « فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل » ، فسؤالُه احتياطٌ لما هو الأمر عليه من الإمكان ) أي إمكان أن يكون مطلوبه مما علّق بالسؤال ، وإن لم يعلم ذلك يقينا ، فإنّ ذلك موقوف على الاطلاع بما في علم الله ، ( وهو لايعلم ما في علم الله ولاما يعطيه استعداده في القبول ) إذ لو علم ذلك لعلم ما في علم الله أيضا ، لأنّه تابع له .

ولا يبعد الاطلاع على خصوصيات كلّ استعداد بما يناسبه من الأُمور إجمالا للمتفرّسين ،كالوقوف على قابليّة واحد للطبّ ، والآخر للفقه ، والآخر للحساب وغير ذلك من الصنايع والحِرَف، إنّما الكلام في تفاصيل خصوصيّات تلك الاستعدادات بحسب الأزمنة والأوقات ، ومايصلح له في كلّ حين منها (لأنّه من أغمض المعلومات الوقوف في كلّ زمانٍ فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان ) ، كما للسائل إذا كان من أهل الحضور ، فإنّه يعرف مقتضى حاله ( و ) أنّه ( لولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل ؛ فغاية أهل الحضور)- يعني القاطعين منازل فيافي العلل وبيداء الأسباب ، القادمين من مسالك أهل البُعد وأقاصي المقامات - ( الذين لا يعلمون مثل هذا ) قبل

ورود وقته - فإنّ من أهل الحضور مَن يعلم ذلك على غاية غُموضه - ( أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه ، فإنّهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحقّ في ذلك الزمان وأنّهم ما قبلوه إلاّ بالاستعداد ) لأنّ موطن الاستعداد وموقف القابليّة أقدس من أن يكون هناك لحجاب البُعد حكمٌ ، أو[1] لقهرمان الغيبة نفاذ أمر .

( وهم صنفان ) أي الواقفون من السائلين الحاضرين : ( صنف يعلمون من قبولهم استعدادَهم ، و صنف يعلمون من استعدادهم مايقبلونه ) فإنّ الاستعداد معدن نفائس العلوم والمعارف وسائر ما يستخرج من القوّة إلى الفعل .

( هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف ) يعني صنف السائلين الحاضرين ، لأنّه قادر على استعلام ما يؤول إليه كلّ استعداد وما ينتهي إليه مآل كماله .

[ العبد المحض من السائلين ]

( ومن هذا الصنف ) أي السائلين الحاضرين ( من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان ، وإنّما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله : ﴿أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠] فهو العبدُ المحضُ ) الذي لايشوب صرافة عبودته بنسبة اختيار ، ولا إرادة مطلوب أو طلب مراد ، كما قيل[2] :

---

١) د : و .　　　٢) لم أعثر علي القائل .

سقط اختياري مذ فنيتُ بحبّكم * عنّي ، فلا أرجو ولا أتطلّبُ
ليس المحبّ حقيقةً من يشتهي * أو يشتكي ، أو يرتجي ، أو يرهبُ

( وليس لهذا الداعي همّة متعلّقة فيما سأل فيه - من معيّن أو غيرمعيّن - وإنّما همّته في امتثال أوامر سيّده ، فإذا اقتضى الحالُ السؤالَ ، سأل عبوديةً ، و إذا اقتضى التفويضَ والسكوتَ ، سكت ) لأنّ أحوال هذا العبد إنّما يجري على [الف٢٤٩] مقتضى إرادة مولاه ، فكلّ ما يقتضيه حاله فهو مراد مولاه و مأموره ، ولذلك يستلذّ به ، وإن كان ممّا ينافر طبعَه ويؤلم نفسه كما قيل[١] :

حسب المحبّ تلذّذا بغرامه * من كلّ ما يهوى وما يتطلّبُ
خمر المحبّة لا يشمّ نسيمُها * من كان في شيء سواها يرغبُ

و هذه المرتبة الامتثاليّة للسائلين تناسب طورَ النبوّة ، فإنّها كمال مرتبة العبوديّة التي هي أصل تلك المرتبة - على ما سيجيء تحقيقه - كما أنّ المرتبة الإمكانيّة لهم تناسب طور الولاية ، لأن أصله وباعثه العلم ، ولذلك قال :

( فقد ابتُلي أيّوب وغيره ، وما سألوا رفعَ ما ابتلاهم الله به ، ثمّ اقتضى لهم الحال في زمانٍ آخر أن يسألوا رفعَ ذلك ، فرفعه الله عنهم ) .

* * *

( والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء) ليس إلاّ (للقدَر المعيَّن له عند الله )

---

١) لم أعثر على القائل ويظهر أنها من تتمة البيتين السابقين .

لادخل لدعاء العبد فيه أصلا ( فإذا وافَق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة ، وإذا تأخّر الوقت - إمّا في الدنيا وإمّا إلى الآخرة - تأخّرت الإجابة - أي[1] المسؤول فيه ، لا الإجابة التي[2] هي « لبّيك » من الله - فافهم هنا ) - فإنّها لاتتخلّف عن السؤال أصلا ، لأنّه موعود بقوله : ﴿ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٢/١٨٦] وقوله : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾[٤٠/٦٠] وقوله : ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾[٢/١٥٢] ولا يمكن له أن يخلف الوعد ، فإنّه لايقبل الخُلف بالنسبة إليه - بخلاف الوعيد .

وأيضا - فإنّ الوجود الكلامي و الصوَر الحرفيّة هي أقرب ما ينسب إليه صدور الآثار المسؤول عنها ، فلذلك ترى الحقَّ إذا أراد الظهور بصورة الأثر قال : «كُن » ، وبه ظهر العوالم والآثار ، فهي صاحب الأثر بالذات ، لايمكن أن يتخلّف عنها ، وكأنّ قوله : « فافهم » إشارة إلى هذه الدقيقة .

فعلم أن أصناف السائلين[3] - أقلّ ما يحصل من هذا التقسيم - خمسة ، وهم في التقسيم الأوّل الحاصل من قوله : « منها ما يكون عن سؤال » ثمانية

---

١) د : الى .

٢) م ن : فيه الإجابة . د : - فيه .

٣) فإن مايمكن أن يحصل من التقسيم المذكور للسائلين بأكثر من ذلك ، فإن السائل إما أن يكون استعجاليا أوإمكانيا ، أومن أهل الحضور؛ وذلك إما أن يكون واقفا على مؤدى الاستعدادات في الزمان الفرد أو لا ، والثاني إما أن يعلم من الاستعداد القبول أو بالعكس ، والممتثلون ؛ فهذه ستة أقسام ؛ إلا أن الواقف على مؤدى الاستعدادات في الزمان الفرد ما أدخله في التقسيم لندرته وعدم ظهوره بين الأمم (هـ) .

أقسام ، فالحاصل من المجموع يكون أربعين صنفا ، لكن الكمّل منهم ثلاثة : السائل بالإمكان ، والعبد الممتثل ، و المطّلع على مؤدّى الاستعدادات ، العارف من نفس الاستعداد ما يقبله من الكمال .

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل - يعني السائلين[1] .

[ أقسام السؤال ]

( وأمّا القسم الثاني - وهو قولنا : « ومنها ما لايكون عن سؤال » فالذي لايكون عن سؤال ، فإنّما أُريد بالسؤال : التلفّظ به ؛ فإنّه في نفس الأمر لابدّ من سؤال ) ضرورة أن الفيض تابع للعلم ، والعلم تابع لما يستدعي القابلُ السائل ممّا يقتضيه ذاته .

وذلك السؤال ( إمّا باللفظ، أوبالحال ، أوبالاستعداد ) إلا أنّ الحال والاستعداد يقيّدان السؤال ويسري حكمهما فيه لشدّة ارتباطهما بلسانهما دون اللفظ[2] ، فإنّه لايسرى أحكام تقيّد اللافظ منه إليه ، وذلك لاستقلال مرتبة الكلام في مراتب الوجود ، وكمال جمعيّته وإحاطته في الظهور ، فيمكن أن يؤدي بإطلاقه .

---

١) وذلك لأن المسؤول إما أن يكون معيّنا أوغير معيّن ، وكل منهما إما أن يكون ذاتية أو أسمائية ، وكل واحد منهما إما أن يكون لطيفا أو كثيفا ، فهذه ثمانية (هـ) .

٢) سرّ ذلك هوكون لسان كل نفسه بعينها ، ولا لسان لهما غير عينهما ، وكذا كلامهما ولفظهما . ولهذا لايمكن ان يتخلف مدلولهما عن دلالتهما في الوقوع والوجود ، وذلك بخلاف الألفاظ المعروفة العامية بحسب دلالاتها الوضعية الجعلية . وأما دلالتها بالوضع الإلهي : فهي أيضا مثل الدلالة الحاليّة - نوري .

( كما أنّه لايصحّ حمد مطلق قطّ إلاّ في اللفظ ؛ وأمّا في المعنى فلابدّ أن يقيّده الحال ) ويسري حكمها فيه لصفاء عالمها ( فالذي يُبعثك على حمد الله ) من الأحوال التي تمدّك وتجلّيك بالمعدّات المقوّمة لك في مراتب الوجود ، أو تفنيك وتخلّيك عن الموانع العائقة لك في مراتب الشهود ( هو المقيد لك باسم فعل ) - كالكريم والودود في الأوّل - ( أو باسم تنزيه ) - كالقدّوس والسلام في الثاني - .

( والاستعداد من العبد لا يُشعر به صاحبه ) لأنّه من الفيض الأقدس والسرّ الأخفى الذي لايطأ وادي طُواه إلاّ مَن خلعَ نَعلي الاثنينيّة والمغايرة ؛ فصاحب الاستعداد مادام صاحبا له لايصل إليه ولايشعربه (ويشعر بالحال ، لأنّه يعلم الباعث[1] - وهو الحال - فالاستعداد أخفى سؤال ) .

( وإنّما يمنع هؤلاء من السؤال علمُهم بأنّ لله فيهم سابقة قضاء ، فهُم قد هيّؤا محلّهم )بتفريغه عن شواغل الدعاء والسؤال وشوائب أعراض الأغراض ( لقبول ما يرد منه ، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم ) لاشتغالهم بما يرد منه واستغراقهم فيه .

[ الواقفون على سرّ القدر من السائلين ]

( ومن هؤلاء ) الساكتين عن السؤال ( مَن يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ماكان عليه في حال ثبوت عينه ، قبل وجودها ، ويعلم أنّ الحق

---

١) د : الباعث له .

لايعطيه إلاّ ما أعطاه عينُه من العلم به) لما سبق أنّ العطاء على وِفق الإرادة ، والإرادة تابعة للعلم ، والعلم ما أعطاه العينُ المعلوم مما يقتضيه ذاتُه ويعبّر عنه لسانُ استعداده ( وهو ما كان عليه في حال ثبوته ؛ فيعلم ) هذا العبد ( علم الله به من أين حصل ) و أنّ الكل من عينه ظهر عليه ، أُخذ منه فرُدّ إليه ﴿ هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا ﴾ [١٢/٦٥] .

( وما ثَمّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سرّ القدَر ) المطلّعون على مبادئ تفاصيل جزئيّات أوضاع العالم ومصادر وقوع أحكامها وأفعالها ، أنّه من نفس عينه الثابتة في حال عدمه ، الكاشفة عن كلّ أحوالها بمقاديرها وأزمانها ، ﴿ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً ﴾ من تلك الأوضاع ﴿ وَ لاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا ﴾[١٨/٤٩] إحصاء تفصيل وإيقان، فالعارف بسرّ الارتباط المذكور هو الواقف على سرّ القدَر[١] .

( وهم على قسمين ) - فالساكتون عن السؤال[٢] ثلاثة أصناف -

( منهم من يعلم ذلك مجملا ، و منهم من يعلمه مفصّلا ؛ و الذي يعلمه مفصّلا أعلى وأتمّ من الذى يعلمه مجملا ، فإنّه يعلم مافي علم الله فيه ) أي يعلم

---

١) إن أراد كون العارف واقفا على سرّالقدر بوجه الإجمال فله وجه موجه ، وإن أراد الوقوف على وجه تفاصيل خصوصياتها حال تعلق نفسها بهذه الشواغل البدنية وحال حياتها الدنياوية : فهو بعيد جدا ، اللهم إلا بشرط قطع العلاقة بالكلية ، وكون تعلقها التدبيري بالعالم الكياني و بدنها الكوني تعلقا اختياريا وكونها خارجة عن الكونين - لا كخروج شيء عن شيء - وداخلة فيهما - لا كدخول شيء في شيء -كما هو مرتبة خاتم الولاية الأصليّة ؛ فافهم - نوري .

٢) د : - السؤال .

ما في ذلك العبد العالم من تفاصيل أحواله ، حال كونه في علم الله .

هذا إذا جعل أحد الظرفين حالا ، ويمكن أن يجعل بدلا، ومعناه على ذلك أظهر .

والعالمون بهذا الوجه أيضا صنفان : فإنّ ذلك العلم (إمّا بإعلام الله إيّاه ، بما أعطاه عينُه من العلم به) بدون اطّلاعهم على العين نفسه - وهو بمنزلة قرب النوافل .

( وإمّا بأنّ يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها ) فيشاهد العينَ بأحوالها وماينطوى تحتها من جزئيّات الأعيان المنتسبة إليها بأحكامها و أحوالها ( إلى مالايتناهي ) ضرورة أنّ الفائزبهذه المرتبة العليا والذروة القصوى لايكون إلاّ حقيقة كلّية ، له نسبة العلوّ والإحاطة ، كالخاتمين ومن يرثهما من الأقطاب والكمّل .

ثمّ إنّ هذه الأصناف الثلاثة من الساكتين إذا ضرب في الأربعة منهم المستخرجة من التقسيم الأوّل ، الذي لنفس الأعطيات ، تصير إثنى عشر صنفا ، فيكون مجموع الأصناف المعدودة هاهنا إثنين وخمسين .

لأنّ هذا العدد على قاعدة العقود راجع إلى السبعة[1] التي عليها مدار دائرة الوجود والشهود ، إلى غير ذلك من الخصوصيّات التي لهذا العدد ، كما يتبيّن في

---

١) يعني بقاعدة رد العشرات إلى الآحاد . إذ الإثنان والخمسة جمعهما السبعة ، والسبعة إذا جمع أخواتها من الواحد إلى نفس السبعة ، صارت مجموعتها ثمانية وعشرين ، ولا مرتبة فوقها ـ كما مرت الإشارة إلى سرّ انحصار أبواب الكتاب في هذا العدد - نوري .

غير هذا المجال إن شاء الله تعالى ، وقد لاحظ في عدّ هذه الأصناف رابطة الترتيب ، حيث ابتدأ من المحجوبين متدرّجا ، مترقّيا إلى هذا الصنف ، الذي هو أكمل الأصناف .

( وهو أعلى ) كشفا من الكلّ ( فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به ، لأنّ الأخذ من معدن واحد ) وهو العين الثابتة حال ثبوتها ، فيكون هذا المكاشف مثل الحقّ في ذلك ، لكن لمّا كان للحق طرف الإحاطة والعلو ، يكون العلمان وإن كانا متساويين ( إلاّ أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له[1]، هي من جملة أحوال عينه ، يعرفها صاحب ذلك الكشف ، إذا أطلعه الله على ذلك ) العين وأحواله ( أي على أحوال عينه[2]) ضرورة أنّ هذه العناية من جملة أحوال العين التي هي سابقة على الكلّ[3] ولذلك أنتج هذه الخاتمة التي هي محيطة بالكلّ .

أمّا بيان أنّه لابدّ للعبد في علمه هذا من سابقة عناية من الله ( فإنّه ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ) بأن يكشف له عن تلك العين في حال وجودها ، ويعلم منه سائر ما انطوت عليه من الأحكام والأحوال ، بعد أن تقع صورة الوجود الكاشفة لسائرالصور عليها ( أن يطّلع في هذه الحال على اطّلاع الحق على هذه الأعيان

---

١) قبل وجود عينه (هـ) .

٢) بعد وجوده ، لاقبله ، كما علم الله تعالي منه قبل وجوده (هـ) .

٣) د : - على .

الثابتة في حال عدمها ، لأنّها )- أي الأعيان في حال عدمها - ( نِسَب ذاتيّة لاصورة لها) في نفسها ، فإنّه لايخفى على الواقف بأُصولهم أنّ الكثرة حيثما كانت وبأي اسم سمّيت - فإنّها نِسب عدميّة واعتبارات خالصة عن شائبة الوجود مطلقا، وهذه النسبة الإطلاقيّة التي للأعيان قال إنّها ذاتيّة ، فالضمير راجع إلى الأعيان - لاغير[١]- .

وإذا تقرّر أنّ الأعيان لاحظّ لها من الوجود ، فلايكون لها حكم ولا حال ولا علم أصلا ، بل الكلّ مستهلك في الذات ، استهلاك صورتها فيها[٢] ، فالحكم حينئذ للذات بإطلاقها ، وليس للعبد المحصور تحت أحكام عينه حالة الوجود سعة الإحاطة الذاتيّة ، فلا يمكن له الاطلاع المذكور إلاّ بسابقة من العناية .

والحاصل أنّ العبد له طرف ضيق تخلف به عن الحق في ذلك ، وطرف سعة [٣] به يماثله ويساويه ، ( فبهذا القدر ) من التخلّف والضيق الذي للعبد

---

١) تعريض على ما قاله الكاشاني : « والضمير في لأنها راجع إلى الإطلاع ، أُنّث لمطابقة الخبر » .
و قال القيصري : « وفيه نظر ، إذلايصدق على الإطلاع أنه نسب ذاتية ، لأنه نسبة من النسب ، لاكلها » .

٢) سرّ ذلك هو كون صورة الشيء - بما هي صورته - شيئا وليس بشيء كما قال الصادق ﷺ :« ألم تر ظلك في الشمس شيء وليس بشيء»؟ إذ الصورة الظليّة وقعت برزخة بين الشيئية واللاشيئيّة وكل برزخ وبرزخي جامع بين طرفيه المتقابلين . فذلك الجمع من بين تعانق الأطراف بلامين وشين ـ فأحسن التأمل فيه - نوري .

٣) ذلك كما قال سبحانه : ﴿ لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [٤٢/١١] ؛ وسرّ ذلك هو خلقه تعالى آدم على صورته . وإذا كان فطرته فطرة صورة الحق اتسعت ووسعت سعة ذي الصورة ، إذ الصورة بما هي صورة منزلته منزلة الحكاية عن الحقيقة . وإذا كانت الحقيقة واسعة بالإحاطة الوجوديّة صارت صورتها مطابقة لها ، مطابقة الحكاية لذي الحكاية - فلا تغفل- نوري .

( يقول[1]: إنّ العناية الإلهيّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم ) .

( ومن هنا ) - أي من تحقّق المساواة - ( يقول الله : ﴿ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾ [٣١/٤٧] وهي كلمة محقّقة المعنى ) أي مطلق على الحقيقة - ( ما هي كما يتوهّمه من ليس له هذا المشرب ) من المجازات البعيدة ، على ما ارتكبها الظاهريّون من المفسّرين، فإنّ العلمين إذا كانا متساويين في الظهوريكون كلّ منهما متجدّدا حسب تجدّد الآخر ، فلذلك تجدّد ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] حَسَب تجدُّد الأَعْيَان في الأزمان .

ثمّ إنّ المنزّهة الرسميّة لمّا لم يكن لهم حظّ من هذا الذوق ، اشمأزّوا عن سماعه ، حاسبين أنّه من التنزيه ، وهو بمرمى بعيد منه ، فلذلك نبّه إلى مآلهم فيه بقوله : ( وغاية المنزّه[2] أن جعَل ذلك الحدوث في العلم للتعلّق ) بالحوادث على ما ذهب إليه المتكلّمون من أهل السنّة ، من أنّ الأوصاف والأحكام القديمة إنّما يعرض لها لوازم الحدوث من جهة تعلّقها بالحوادث (وهو أعلى وجه يكون للمتكلّم ، يعقله[3] في هذه المسألة ) ، فإنّه ليس للعقل بحسب قوّته النظرية

☜ هذا - ولكن يجب أن يعلم أن المماثلة والمساواة حينئذ لاتكون من باب مماثلة شيء لشيء ، أومساوات شيء لشيء ، إذ المماثلة بهذا الوجه تحديد وتقييد، والتحديد التقييدي ينافي السعة والإحاطة الوجوديّة الوجوبيّة - تفطن - نوري .

١) عفيفي : نقول .

٢) حيث كانوا يقولون : إن أصل نفس العلم قديم ، وتعلقه حادث بحدوث متعلقاته ، وهو واهٍ جدّا - نوري .

٣) عفيفي : بعقله .

فيما وراءه مدخل- وفي قوله : «يعقله» إشارة إلى هذه الدقيقة - فهو غير بعيد عن التحقيق ( لولا أنّه أثبت العلمَ زائدا على الذات ، فجعل التعلّق له ، لا للذات ؛ وبهذا انفصل عن المحقّق من أهل الله ، صاحبِ الكشف والوجود ) فإنّه يرى العلم عين الذات .

**لايقال** : فيلزم انتساب الحوادث إلى الذات بضرب من النسبة - تعالى عن ذلك - ؟

**لأنّ** تنزّهها [١] عن القِدم المقابل للحدوث كتنزّهها عن الحدوث عن سائر

---

١) سرّ ذلك هو كون ذلك التقابل وأمثاله موجبا للتحديد والتقييد ، الذين هما لايمكن أن يجتمعا مع الإحاطة الوجوديّة التي لا يمكن أن تبقى معها ثنوية التقابل . فإن تلك الإحاطة التوحيدية تلزمها تعانق الأطراف في جهة واحدة ، كما قال سبحانه : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾[٥٧/٤] وقال: ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[٢/١١٥] وقال: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٥٨/٧] وقال : ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] « عالٍ في دنوّه ، دانٍ في علوّه ، باطن في عين ظهوره ، ظاهر في عين بطونه ، بعيد في عين قربه ، قريب في عين بعده »- إلى غير ذلك من النصوص الكاشفة عن سرّ التوحيد الوجودي المعروف بالتوحيد الذاتي ، والمصرّحة بتعانقي الأطراف المتباعدة المتضادّة في جهة واحدة ؛ وثنوية التقابل تقتضى أن يكون مصحاح صدق كل من المتقابلين جهة مضادة ومنافية لجهة صحة صدق الآخر ، فتعدد الجهة - على التضاد والتباعد والتنافي والتناقض - يلزمه التحديد وعدم السريان الإحاطي المناقض بالضرورة للضروري من الدين - فافهم فهم نور ، لا وهم ظلم وزور ، واستقم كما أُمرت بإقامة الشريعة البيضاء .

يعني أنه يجب على السالك العارف بالله وبأمره سبحانه أن يجمع بين شهود الجمع والإجمال وبين رؤية التميز والتفصيل في كل حال بأن يلتزم رعاية فحوى قوله تعالى : ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ونظائره ، مع التزام رعاية مؤدّى قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ﴾ الآية [٤/١]- حسبما أشرنا قبل هذا البيان إلى محصل مؤدّاه ، وحملناه على مقام رؤية التميّز التفصيلي - كما مرّ منا - نوري .

المتقابلات - على ما مرّ غير مرّة - فلاتغفل عنه فإنه مفتاح لمقفّلات كنوز الرموزالختميّة ، فإنّه مايعرف ذلك التنزيه غير المتحقّق بالتوحيد الذاتي المختص بالورثة الختميّة .

وممّا لابدّ منه هاهنا أن تعلم أنّ استفاضة الحقائق لها طريقان :

أحدهما نظريّ عقليّ وراء الحجب الكونيّة والدلائل النظريّة ، والحاصل من هذا الطريق إنّما هو حصر عقليّ على ما لذوي المذاهب الجعليّة من الصور الاعتقاديّة ؛ و هذا مسلك أهل العقل ، كما يلوّح عليه لفظ العقل و العقد .

والثاني كشفيّ قلبيّ [١]، إنّما يدلّ عليه الصور الوجودية الأصليّة التي [الف٢٥٠]

---

١) محصل معنى تلك الدلالة التي المنزهة [كذا مهملة . ظ: للمنزهة] عن تطرق الوضع الجعلي العامي إليه ، هوكون الصور الوجوديّة الأصليّة صور موجودات عينية ، بل وجودات نورية إلهيه ، هي حقائق حرفية وكلمات وأرواح كلية إلهية ، منزل تلك الحقائق النورية الحرفية و الكلمات التامات الإلهية إلى عالمنا هذا بالوساطة الملكية في كسوة الصور الوجودية الخلقية القدريّة الكيانية ، كما في العالم الكبير الخلقي الطبيعي بالنزول التكويني .

وأما في كسوة الصور الحرفية المعروفة بين العامة ، المسموعة لكل ذي سمعة ، والمرئية لكل رؤية بالنزول التشريعي المعروف بالطريق التدويني ؛ وإن كان كل من الطريقين حسب الوساطة الملكيّة تكوينيا إيجابيا . وجهة التقابل والمغايرة في وجه هوكون محل النزول في الطريق التكويني المقابل للتشريعي هيولى العالم الطبيعي المعروف المكشوف ، وكون محل النزول الحاصل للتشريعي هو نفس النبي المبعوث بالشريعة . ولتلك الصور - الوجودية الكيانية الكلامية من وجه ، و الكتابية من وجه آخر - دلالات طبيعيّة بوضع إلهي لايعرف كيفية دلالتها إلا من علّمه الله تعالى حقائق أسمائه الحسنى . كما قال جل من قائل : ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] علّمه ﴿ بِالْقَلَمِ ﴾ [٩٦/٤] ما لم يكن يعلم وذلك الضرب الخفي من التعلم لا يتحقق به إلا من يعلم أو يتعلم من حضرة الحق تعالى بلا وساطة ملكية ، بأن يكون المتعلم بهذا الوجه تلميذا له تعالى ؛ والأسماء الحسنى إن هي حقائق الأشياء .

لاجعل فيها أصلا ، والحاصل منه إنّما هو انشراح علميّ وكشف وجوديّ ، وهو مسلك أهل الله صاحب الكشف والوجود ؛ تحفّظ هذا الاصطلاح فإنّه له مواضع نفع في هذا الكتاب .

[ رجوع إلى تحقيق الأعطيات ]

وإذ قد ابتني هذه التقسيمات كلها على تقسيم[1] الأعطيات أوّلا ، وانشعب هذه التفاريع من ذلك الأصل ، لابدّ أن يسترجع إلى تحقيقه حتى يتبيّن منه جميع الأقسام ، فلذلك قال :

( ثمّ نرجع إلى الأعطيات فنقول : إنّ الأُعطيات إمّا ذاتية أو أسمائيّة ) ؛

و إذ قد عرفت أنّ العطايا قد تكون[2] بلا واسطة و قد تكون بواسطة ، و الواسطة إمّا صفة أو فعل : فصّلها بقوله :

( فأمّا المنح والهبات والعطايا الذاتيّة فلا يكون أبدا إلاّ عن تجلّ اُلوهيّ[3] )

☜ وأما وجه الاختصاص بالطريق التشريعي ، ففيه وجهان : وجه لايعرف تعرف كيفية دلالتها إلا من علمه الله حقائق الأسماء والأشياء - كما قرّرناه في باب التكوينيات - وهي معروفة بكون لسانها لسان الولاية ، ولغاتها لغات الوراثة ؛ ولايرثها إلا من تولى الله تعليمه بنفسه ، الذي هو يتولى الصالحين ﴿ اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ [٢٥٧/٢] ، وأما الوجه الآخر - وهو المعروف بلسان النبوة - فهو بالوضع الجعلي المعروف بين العامة الذي هو ملاك تبليغ الرسالة العامية العامة للعام والخاص - نوري .

١) د : - تقسيم . ٢) د : قدلاتكون . ٣) عفيفي : الهي .

حتى يمكن أن يظهر الأثر - المسمّى بالمنح و الهبة و العطاء - بصرافة أحدية جمعيّته الذاتيّة ، فإنّ التجلي في كلّ اسم إنّما يظهر بحسب حكمه الخاصّ و خصوصيّته الامتيازيّة الفارقة ، بخلاف الاسم « الإله » فإنّ خصوصيته إنّما هو الإطلاق وأحديّة الجمع الإحاطي ؛ وعبارة « الأُلوهي » منه[1] مشعرة بهذا الطرف من الجمعيّة .

[ التجلي لايكون إلا بصورة استعداد المتجلى له ]

ثمّ لمّا بيّن حكم التجلّي الذاتي وما يقتضيه باعتبار المتجلّي ، أراد أن يبيّن أمره باعتبار المتجلّى له بقوله : ( والتجلّي من الذات لايكون أبدا إلاّ بصورة استعداد المتجلّى له ؛ غير ذلك فلايكون ) ضرورة أنّه لوكان له ما يزيد على تلك الصورة لم يكن التجلّي بصرافته الذاتية .

( فإذن المتجلّى له ما رأى سوى صورتَه في مرآة الحق ) إذ ما تصوّر فيها شيء غيره ( وما رأى الحقّ ، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلاّ فيه) فيلزم أن يكون مرئيّا ، ضرورة أنّ رؤية الصورة تستلزم رؤية ماترى فيه و هذامن مقتضيات الذات وأحكام هويّتهاالجامعة للأضداد والأطراف المتعانقة كلّها فيها ، أنّها يُرى ولا يُرى ، وعلمت وما علمت ، كما سيشير إليه الشيخ .

[ مثال المرآة ]

وأمر هذا التجلّي ورؤية الصورة فيه وخفائه بعينه ( كالمرآة في الشاهد إذا

---

١) دون الالهي (هـ) .

رأيت الصوَر فيها ، لاتراها ) - أي المرآة - ضرورة أنّه من شأنها أن يختفي بنفسها في الصورة المرئيّة .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا بحسب الأنظار السخيفة وقواعدها : « إنّ ذلك لعدم إمكان توّجه العقل بآلته الواحدة في حالة واحدة نحو أمرين متغائرين » ، فقال :

عدم رؤية المرآة ( مع علمك أنّك ما رأيت الصور أو صورتك إلاّ فيها ) دفعا لذلك الوهم أوّلا- إذ لوكان المانع ذلك لما أمكن له رؤية الصور فيها أصلا- وتحقيقا لوجه المماثلة ثانيا ، فإنّ المرآة بهذا الوجه صارت مماثلة للحق .

( فأبرزاللّه ذلك مثالا نصَبه لتجلّيه الذاتي ) في عالم المثال ( ليعلم المتجلّى له ما رآه ؛ وما ثَمّ مثالٌ أقرب ) نسبة ( ولا أشبه ) حكما ( بالرؤية والتجلّي من هذا ) ؛ فإنّها أظهرت صورة الرائي كما هي له مختفيا فيها ، بحيث لايرى منها صورة أصلا ، مع علمه أنّه لايرى الصورة إلاّ فيها .

وهكذا سبيل الحقائق بالنسبة إلى الوجود عند أرباب النظر ، فإنّ بديهة العقول شاهدة بأنّ سائر الماهيّات - بديهيّة كانت أو مكتسبة - إنّما يتحقّق ويعلم في الوجود مع عجزهم عن إدراك الوجود ، حتّى ذهب بعضهم إلى أنّه من الاعتبارات العقليّة التي لاوجود لها في الخارج .

( واجهد نفسك[1] عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرمَ المرآة ؛ لا تراه

---

١) عفيفي ، د : في نفسك .

أبدا ألبتّة ) إلاّ عند إعراضك وصرفك النظر عن الصورة الظاهرة والتفاتك نحوها وتحديق النظر فيها .

فعُلم من هذا أنّ الظاهرلدى الحسّ هاهنا هي الصورة ، والجرم مختفٍ فيها فهو كالباطن لها ، ولا يخفى أنّ الصورة لوكانت ظاهرة في الجرم أو به لكان الأمر بالعكس ، ومن ثمّة وقع التحيّر لأرباب العقول (حتّى أنّ بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أنّ الصورة المرئيّة بين بصر الرائي وبين المرآة ) بناء على ما ذهبوا إليه من أنّ الصور[1] المتجسدة إنّما يتكوّن في عالم المثال ، لكن شرط ظهورها للحواسّ الظاهرة حضور الأجسام الهيولانية ذوي السطوح الصقيلة عندها والتفاتها لها[2]. ( هذا أعظم ماقدر عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه ) من أنّ المرآة مثالٌ نصبها الله لتجلّيه الذاتي ، حيث أنّ الظاهر فيها عين الباطن ، والباطن فيهاهو الظاهر ، كما قال[3] :

وباطن لا يكاد يخفى * وظاهر لايكاد يبدو

(وقد بيّنا هذا في الفتوحات المكّية) فإنّه قد بيّن أمرمماثلة المرآة ووجه استجماعها لأحكام الممثّل من حيرة المشاهد وجمعيّته للأضداد والأطراف ، حيث قال[4]:

---

١) د : الصورة .

٢) راجع الأقوال في الإبصار وكيفية الرؤية عند القدماء في الشفاء : الطبيعيات ، النفس ، الفصل الخامس - السابع من المقالة الثالثة ، ١٠٢-١٠٥ .

٣) البيت لابن عربي ، وقد مضى في ص ٩ .

٤) الفتوحات المكية : الباب الثالث والستون (٣٠٤/١) والشارح أسقط بعض العبارات و لم نتعرض لها ولسائر الاختلافات الجزئية لوضوح المراد - فراجع .

« إنّ الإنسان يدرك صورته في المرآة ، ويعلم قطعا أنّه أدرك صورته بوجه ، وأنّه ما أدرك صورته بوجه ، لما يراها في غاية الصغر لصِغر جرم المرآة ، والكبر لعِظمه ، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورتَه ، ويعلم أنّه ليس في المرآة صورة ، ولا هي بينه وبين المرآة ؛ فليس بصادق ولا كاذب في قوله : «إنّه رأى صورتَه ، ما رأى صورتَه » ، فما تلك الصورة ؟ وأين محلّها ؟ وما شأنها ؟ فهي منفيّة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، أظهر الله سبحانه وتعالى هذه لعبده ضرْبَ مثالٍ ليعلم ويتحقّق أنه إذا عجَز وحار في درك حقيقة هذا - وهو من العالم - ولم يحصل عنده علم بتحقيقه ، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشدّ حيرة » ، هذا ما عثرتُ عليه مما يتعلّق بهذا البحث من كلامه .

* * *

( وإذا ذُقتَ هذا ) - أي أدركته بمجرّد ذوقك الكاشف وفطرتك السليمة خالصة عن علائق التعمّلات الفكريّة المشوّشة ، صافية عن شوائب التوسّل إلى القياسات الجعليّة الموسوسة - ( ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق ) إذ المخلوق - من حيث أنّه مخلوقٌ - لا مدخل له وراء ذلك أصلا ، ( فلا تطمع ولا تُتعب نفسَك ، في أنَ ترقى في أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثم أصلا ) أي فما أعلى من هذا الدرج مقام موجود مشهود أصلا ، ( وما بعده إلاّ العدم المحض ؛ فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، و أنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها ) كالسماع والرؤية ، فإنّهما من أحكام اسمي السميع والبصير ، وهما إنّما يظهران بأحكامهما في مرآة العبد ، وإذ تميّز في هذه المرآة الظاهرُ عن المظهَر تعدّد فيها الصور الظاهرة .

( و ليست ) تلك الصوَر - يعني الأسماء و أحكامها - ( سوى عينه[1] ) فيكون العبد -على أي حال - مرآة لعين الحقّ ،كما أنّ الحق مرآة لعينه ، فهو على هذا التقدير الإطلاقي مرآة يظهر فيها أسماؤه ، كما أنّ العبد مرآة يظهر فيها ذاته ، كما قال العطّار[2]:

توئي از روى ذات آئينهى شاه * شه از روي صفات آئينه تست

وإذ قد ظهر أنّ العين واحدة ، وحكم المدارك والمشاعر جعلها ذا اعتبارات ظواهر تارة ، ومظاهر اُخرى ؛ أجمل الحال ، ( فاختلط الأمرُ وانبهم ؛ فمنّا من جهل في علمه ) لغلبة حكم الإمكان والمظهريّة عليه . فقال[3] : ( والعجز عن درك الإدراك إدراك[4] ) مفصحا عمّا يقتضيه مشهده الذاتي من تعانق الأطراف وجمعيّة الأضداد .

( ومنّا من علم ) أنّ ذلك الجهل الذي في العلم هومنتهى مراتب العلم ، إلا أن القول بذلك الكلام يدل على عدم وصوله إلى هذا العلم ، ( فلم يقل مثل ذلك ) مع أنّه هو الكلام الكاشف عن كنه مقتضى هذا الموطن .

---

١) في هامش د : في بعض النسخ : وليست إلا عينه .

٢) ديوانه : ص٣٠ . وفيه : ... شه از روي صفاتي آيه تست .

٣) كلام منسوب إلى أبي بكر في كتب العرفاء ، ولم أعثر على مصدر له عند أهل الرواية .

٤) لله درقائل قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك » إذا أراد منه الحقيقة بمعنى أن العجز عن الإدراك هو حق الإدراك و حقيقته حقيقةً ؛ لعمر إلهي إنه لنعم المقال ، و لحق المنال إن لم يحمل على التجوزات الشائعة في عرف أرباب الأوهام ذوي القيل والمقال . وقد انكشف كل الانكشاف سرّ ذلك السرّ المستسرّ ، المقنع بالسر في هذا الكتاب ، بشرحه الشارح الكاشف عن لبّ لباب مغزاه ، فاجهد واجتهد ، واتعب نفسك في نيل معناه ـ نوري .

(وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ما [1] أعطاه العجز) لعدم انقهاره تحت أحكام الإمكان ومظهريّته الخلقيّة ؛ ( وهذا هو أعلى عالم بالله ) حيث لم ينقهر بقوّة استعداده الذاتي لمقتضيات ذلك المشهد العظيم من تجاذب الأطراف المتعانقة ، وتخالف أحكامها المتضادّة ، بل أحاط بالكلّ علما ، و لم يتأثر من تلك الأحكام وهو أعلى عالم بالله .

[ العلم الخاص بالخاتم ]

( وليس هذا العلم إلاّ لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ) فإنّهما هما الواصلان في الحقائق والمعارف إلى أقاصي كمالها بجزئيّاتها وكليّاتها ، وصوَرها ومعانيها ، وهي حضرة متعانق الأطراف ومجتمع الأضداد[2] ، كما علم من آثارها ، حيث أنّ

---

١) د : كما .

٢) حجاب روي توهم روى تست درهمه حال * نهاني از همه عالم زبس كه پيدائي

« يامن خفي من فرط ظهوره واحتجب عن نواظر خلقه بشعاع نوره » ، « حاضر غير محذود ، غائب غير مفقود » - نوري .

وذلك الحجاب الكلي الإحاطي هو النور المحمدي الفائض أولا وبالذات عن حضرة الذات ، هوالمسمى بالفيض المقدس ، الذي فاض بنفسه ، ثمّ خلقت الأشياء به . ومن هنا يلقب بالحق المخلوق به ، وبالجملة فالكل محتجب به . وفي الكافي بإسناده : « محمد حجاب الله » - نوري .

وذلك الفيض المقدس هو وجه الله الباقي بعد فناء الأشياء ، وذلك الوجه هو وجه حضرة الذات الذي به واجه حضرة الذات إلى الأشياء من الأزل ، وبه يواجهها إلى الأبد ، وهو حقيقة حقائق الأشياء ،وهو ملاك تعانقها ومدارتوافقها في حين تخالفها وتقابلها ، حسبما يقتضي تقابل الأسماء الإلهية تقابل الجلالية والجماليّة ، مجتمعهما هوذلك الوجه المحمدي الجامع لجوامع الأسماء الإلهي ، ولولا ذلك الوجه الجامع البسيط المحيط بالكل الساري في الجل والقل لما امكن تعانق الأطراف المتضادة ، وهو عنصر العناصر المتضادة ومادة المواد المختلفة المتخالفة ، وهو مناط ائتلافها وأُلفتها وملاك مزاوجتها ومناكحتها ، وهو مدار النكاح الساري في الذراري المتخالفة أنواعها ، فضلا عن أصنافها وأشخاصها ، ولولا تلك الرابطة والجهة الجامعة لما تولد المؤمن من الكافر وبالعكس ، ﴿ ائتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾ [١١/٤١] - الآية + نوري .

الجهل في عين العلم بها ، والعجز عن إدراكها هو إدراكها ، وأنّ معلوميتها تقتضي الخفاء ومجهوليتها الإظهار - إلى غير ذلك - وهذه الحضرة هي المسمّاة في لسان الاصطلاح **بالهويّة المطلقة والتعيّن الأوّل** ، يقال لها بهذا الاعتبار **الحقيقة المحمديّة** ، فإنّ الحقيقة من كل أحد هي مستند المعرفة التي له من الحق ، و لذلك قال : ( و ما يراه أحد من الأنبياء و الرسل إلاّ من مشكاة الرسول الخاتم ، وما يراه أحد من الأولياء إلاّ من مشكاة الولي الخاتم ) .

ثمّ إنّ هذا العلم لمّا كان من الكمالات المعنويّة والحقائق الكلّية التي لا تتحوّل أحكامها بتبدّل أجزاء الزمان ، ولا ينقرض بانقراض تنوّعاته ، يكون من خصائص أطوار الولاية ولوامع أنوارها ، فكلّ من أظهر لمعة منه إنّما يكون ذلك من عين الولاية مقتبسة من مشكاة خاتمها ضرورة(حتّى أنّ الرسل لايرونه - متى رأوه - إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء ، فإنّ الرسالة والنبوّة - أعني نبوّة التشريع )- لانبوّة التحقيق الكاشفة عن المواطن المعاديّة والمواقف المحشريّة ، فإنّ ذلك أيضا من شعاشع أنوار الولاية التي لاتختلف باختلاف الزمان وصروف الدوران ( ورسالته تنقطعان ) لانّهما مبنيّتان لأحوال أفعال مكلّفي كل دور من الأدوار الزمانيّة ، حسبما يقتضيه ذلك الزمان منها ، فتنقرض بانقراضها ضرورة ( و الولاية لاتنقطع أبدا ) لأنّها الكاشفة عن الحقائق الكليّة المستقرّة ، على حالٍ واحدةٍ من الأزل إلى الأبد .

[ العلم الخاص بخاتم الأولياء ]

( فالمرسَلون من كونهم أولياء لايرون ما ذكرناه إلاّ مشكاة خاتم الأولياء ؛

فكيف مَن دونهم من الأولياء ) فخاتم الأولياء هو السابق في مضمار هذا النوع من الكمال ، وغيره من لواحقه وتوابعه .

(وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لايقدح في مقامه ولايناقض ما ذهبنا إليه ، فإنّه من وجه يكون أنزل ) وهو وضع الصوَر الجزئيّة والهيآت والأوضاع الجعليّة ، المنطوية على الحقائق الكماليّة ، ( كما أنّه من وجه يكون أعلى[1]) ، وهو كشف المعاني الكليّة والعلوم اللدنيّة الذاتيّة والحقائق الكماليّة المعربة عن كنه المراد منها، فيكون متبوعا من وجه ، تابعا من آخر، على ما اقتضاه الصورة[2] الوجوديّة من الأمر الدوري والنظم ، الربطي الوحداني الامتزاج .

( وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه ) من تابعيّة المتبوع المطلق

---

١) لايخفىأن الماتن لم يبرهن على ما ادعاه إلا بما ذكره من الخطابيات ، ومن الواضح جدا أن طريق الاطلاع على المعارف التوحيدية والعلوم الإلهية هوالقرب من الله تعالى والإشراف على هذه المعارف بقدر ما يستعده هذا المقرَّب من الحق ، وأن رسول الله ﷺ في أعلى المراتب لايصل إليه أحدمن الأنبياء والأولياء -كائنا من كان - في هذا المضمار، وهو الذي دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فلاأحد أقرب منه إلى الله تعالى ، فلاأعرف منه أيضا ، وسائر الناس إنما يصلون إلى هذه المعارف بوساطته - ويشهد لذلك ما سيأتي من قول الماتن أن خاتم الأولياء حسنة من حسنات الرسول الخاتم ﷺ - على أنه هو نفسه خاتم الرسل وخاتم الأولياء لونظرنا بعين التحقيق ، فإنه لااعتبار للزمان في هذا الميدان و إنما النظر إلي السبق الذاتي و المرتبة الوجودية ، وليعلم أن ما أظهرناه لايقدح في شأن سائر الأولياء من أهل بيته ومتابعيهم ﷺ ، يشهد لذلك القول المروي عن أميرالمؤمنين وقطب الموحدين وخليفة الرسول الخاتم ﷺ : « أنا عبد من عبيد محمد » فإنه القول الفصل ، وما هو بالهزل .

٢) د : الصور .

فهو في المتبوع من وجه أولى بالوقوع ، وذلك (في فضل عمر) على أبي بكر (في أسارى بدر ، بالحكم فيهم ) ، حيث رأى فيهم أبوبكر أن يأخذ منهم الفدية و يطلقهم ، ورأى فيهم عمر بضرب الرقاب ، فأنزل الله الآية الكريمة موافقة لرأي عمر[1] وهي قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَ اللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [٨/٦٧-٦٨] .

(وفي تأبير النخل) حيث منعه رسول الله ﷺ وقال[2] : « ما أرى في تركِكم تأبيره مضرّة » ، فتركوا تأبير النخل ، ففسدت ثماره . فقالوا لرسول الله ﷺ ، فقال : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » واعترف بأعلميّتهم في هذا الحكم ، فعلم من هذا أنّ الكامل قد يتّبع غيره في جزئيّات الأحكام .

---

١) الروايات مختلفة في شأن قضية أسارى بدر، وما أشار إليه الماتن أحد الأقوال المروية في ذلك ، راجع التفصيل في مجمع البيان : ٥/٥٥٩ . على أن ماعمله المسلمون بأمر من رسول الله ﷺ - من أخذ الفدية من البعض وضرب رقاب آخرين منهم - يناقض القول الذي اعتمد عليه الماتن ، وحاشاه ﷺ أن يمضي في أمر مثل هذا إلا بوحي من الله تعالى وتأييد علم علمه من لدنه ؛ ويؤيد ذلك ما جاء في الآية الكريمة : ﴿ لَولا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ ... ﴾ .

٢) روى مسلم مايقرب منه : كتاب الفضائل ، باب (٣٨) وجوب امتثال ماقاله ﷺ شرعا ....، ٤/١٨٣٥-١٨٣٦ . ولايخفى دلالة متن الحديث على ضعفه وإن أوردوه في المجامع الروائية ، فإن من البعيد جدا أن يعيش أحد في بيئة أكثر اشتغالهم الزراعي النخل ، ولايعلم لزوم تأبيرها لتصلح الثمرة ، وهذا لاينسب إلى أدون الناس ، وحاشى ساحة النبي الأكرم عن أمثال هذه الأباطيل التي وضعها - والله أعلم - بعض المغرضين ليمهد الطريق إلى توجيه ما خالفوا فيه من صريح ما أمر به الرسول الأمين ، الذي لاينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى - صلى الله عليه وآله وسلم ، وجعلنا من متابعيه في الدنيا والآخرة .

( فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيء وفي كلّ مرتبة ، وإنّما نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله - هنالك مطلبهم[١] - وأمّا حوادث الأكوان ، فلا تعلّق لخواطرهم بها . فتحقّق ما ذكرناه ) وهو أنّ الحوادث الكونيّة لايصلح لأن يلتفت إليها خواطر الكمّل أصلا ، لأنّها مع عدم[٢] تناهيها ليس لأحوالها أيضا انقطاع ، حتّى يستقرّ على حالة واحدة يعلم بها ، فلا يمكن أن تتعلّق بتصفّح تلك الجزئيّات فائدة علميّة ولا غاية كماليّة .

نعم إنّما يتوجّه إليها مَن كان بمعزل عن الحقائق الكليّة والمعارف الكماليّة جدّا ، غير محتظٍ من أذواقها المتشوّقة أصلا ، كبعض المجذوبين [الف٢٥١] أو السالكين القاصرين استعداداتهم عنها فإذالاح لهم في خلواتهم عقيب ارتكاب مجاهداتهم تلك الصورفي المثل الخياليّة أومايجري مجراها من الأنوار الشعشعانيّة التي تبجّح بها بعض الأفاضل من أهل النظر ، استلذّوا منها ، واستقنعوا من لذيذ أذواق المشرب الكمالي وعذب شرابها بلامع سرابها .

دع التصوّف والفضل الذي اشتغلت * به جوارح أقوام من الناس
وعج[٣] على دير داريّ فإنّ بها * الرّهبان ما بين قسّيس وشمّاس
واشرب معتّقة[٤] من كفّ كافرة * تسقيك خمرين من لحظ ومن كاس

وإذ قد انساق الكلام في أمرالخاتمين وبيان مابين كماليهما من التفاوت إلى

---

١) م ن : هنا فذلك مطلبهم .

٢) د : - عدم .

٣) عاج بالمكان : أقام فيه .

٤) عتقت الخمر : قدمت وحسنت .

ما انساق مما يستصعبه طباع أكثرالمسترشدين من الذين أسّسوا مباني عقائدهم على الصور المثاليّة ، واستحكموها بالمقدّمات النقليّة والأقيسة الخياليّة ، أراد أن يستوضح ذلك بمثال يكشف عن تحقيق معنى الختمين ، وعن تصوير حقيقة المختومين ، بما ينبئ عن خصوصيّة كمالي الخاتمين و وجوه تمييزهما ، مما نقل عن النبي الخاتم ﷺ تحليلا لعقود استصعابه ، وتقريبا منه إلى فهوم المستصعبين من المسترشدين في قوله :

[ تمثيل النبوّة بالحائط ]

( ولمّا مثّل النبيّ - صلى‌الله عليه وسلّم - النبوّةَ بالحائط من اللَبِن ) ؛ ووجه مناسبتها بالحائط **إمّا صورة** : فلكونها مع ما فيها من الحيطة يحوط نظام متفرقات العالم من الشتات من قولهم : «حاطَه يَحُوطُه» أي كلأه ، و«يَحُوط » - أيضا -: إذا جمعه - ولكونها مع أنّها حائطة بتلك المعاني مشتملة على العلوم المتماثلة بحسب الصورة ، المتفاوتة بالعلوّ والكمال ؛ وذلك علوم الأنبياء كلّها ، و لذلك قال : «من اللبِن» فإنّه عين اللبِن المأوّل بالعلم بحسب الصورة الرقميّة .

وأيضا : اللبِن إنّما هو صورة تنوّع أرض الاستعداد على ما صوّرها عليه ماء العلم ، بعد أن ليّنها وصبّها في قوالب قلوب الأنبياء .

**وأمّا معنى** : فلأنّها امتداد طالع من أسافل أراضي الحدوث والإمكان إلى أعالي سماوات القِدم والوجوب ، ولأنها متدرّجة في ذلك الطلوع باشتمالها على أجزاء متماثلة الصورة والحقيقة ، هي جزئيّات نوع واحد ، كما قال تعالى : ﴿ لانُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٍ مِن رُسُلِه ﴾ [٢/٢٨٥] متخالفة الرُتب ودرجات الكمال ،

الذات ، إنّما يتعدّد ويتكثّر بالأعيان والمظاهر القابلة ، وذلك لما أثبتوا لها من الوحدة المقابلة للكثرة .

ولمّا كانت وحدتها عند الشيخ هي الوحدة الإطلاقيّة[1] والأحديّة الجمعيّة الذاتيّة التي لايشوبها شائبة ثنويّة التقابل أصلا ، فلابدّ وأن يكون مخزن العطايا الغير المتناهية الغير المتكثّرة ، وإلى ذلك الخلاف أشار بقوله : ( هذا هو الحقّ الذي يعوّل عليه ) كما قال في نظمه :

كثرة لاتتناهى عددا * قد طوتها وحدة الواحد طيّ

( وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام ) أي العلم بالسعة الإحاطيّة الحاوية لما لايحيط به نهاية ، لاعدًا ولا حدًّا ؛ وذلك لما تقرّر في مطلع الفصّ أنّه أوّل مولود ولد من الوالد الأكبر ، فهو الجامع لسائر ما ولد بعده من الأولاد .

ويلوّح على ذلك ما اشتمل عليه اسمه[2] هذا عقدا ورقما من التسعة التي هي أقصى طرف سعة الكثرة وأنهى مراتبها، وهذاهوالسبب في تقديم كلمته وتصدير حكمته ، لأنّها الكاشفة عن جملة ما اشتمل عليه الكلم من الحِكَم .

( وروحه هو الممدّ لكلّ من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح ، ما عدا روح الختم ، فإنّه لاتأتيه المادّة إلاّ من الله ) لماسبق أنّه الغاية والصورة التاميّة ، فله

---

١) إنما هي الكل ، لا أن الكل منه له بعض ، لمكان الإحاطة الوجودية القاهرة ﴿ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ﴿ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ ﴾ [٦/١٨] ، فيلزم تلك الإحاطة تعانق الأطراف طرا من جهة ارتفاعها عن أفق ثنويّة التقابل - فاحسن التأمل .

٢) شيث = ٨١٠ . وبالرد إلى الآحاد = ٩ .

التقدّم الذاتي والعلو الرتبي الذي لا يتخلّل الواسطة بينه وبين العليّ المطلق ، فتكون مادّته العلميّة الكماليّة من الله ( لا من روح من الأرواح[١] بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح ، وإن كان لايعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري ) لتراكم كثائف حجب الغواشي الهيولانيّة في ذلك الزمان ، وتسلط قهرمان القوى الجسمانيّة فيه - على ما حقّقه صاحب المحبوب سلام الله عليه في كتابه - .

ولكونه بتلك الرقيقة الجمعيّة الحائزة للطرفين ، والرابطة الإحاطيّة الحاوية للضدّين الخاصّة به يتقرّب إلى الهويّة المطلقة ، ويستفيض منها بلاواسطة ، فإنّه وإن كان من هذه الحيثيّة جاهل (كذا) بذلك العلوّ، ( فهومن حيث رتبته ) الغائية (وحقيقته) العلويّة المحيطة ( عالم بذلك كلّه بعينه ، من حيث ما هوجاهل به من جهة تركيبه العنصري ) بناء على ما مرّ غير مرّة من أنّ الحقيقة الختميّة من خصائصها تعانق الأطراف والإحاطة بجميع النهايات وجملة الزيادات ، وبيّن أنّ ذلك إنّما يتحقق بجمعيتها للضدّين بحيثيتهما[٢] المتضادتين ، فيكون مجمع الأضداد حينئذ من الجهتين؛ أي باعتبارأحديّة الموردين والمبدئين المتغائرين ، لا باعتبار تغائر الحيثيّات - فإنّه ليس مجمعا للضدّين حينئذ .

وقوله : « بعينه » لدفع ذلك الوهم .

وكذلك قوله : ( فهو العالم الجاهل ، فيقبَلُ الاتّصافَ بالأضداد كما قبِل

---

١) د : لامن روح الأرواح .

٢) د : بحيثتيهما .

الأصلُ الاتّصاف بذلك ، كالجليل والجميل ) في الأوصاف الحقيقية الغير النسبية ( وكالظاهر والباطن والأوّل والآخر ) في الأوصاف النسبيّة .

( وهوعينه ) عند الاتّصاف بتلك المتقابلات ( ليس غيره ) في حالٍ من تلك الأحوال ؛ ( فيعلم ولا يعلم ، ويدري ولا يدري ، ويشهد ولا يشهد ) .

[لما ذا سمّي شيث ]

( وبهذا العلم سمّي شيث ) أي بالعلم بأحديّة جمع جميع العطايا الإلهيّة جمعا إحاطيّا حاويا لجميع النهايات وغايات الزيادات بما لا يفي بمقابلته نقود استعداد العباد، فيكون من خزانة الوهب ومحض الامتنان ، فوقع اسم شيث مطابقا لمسمّاه ( لأنّ معناه : هبة الله ؛ فبِيَده ) أي في قبضة حقيقته الجامعة واستعداده الأصلي ( مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها ) كما سبق تفصيلها .

( فإنّ الله وهبَه لآدم أوّل ما وهبَه ) إسعافا بما استدعاه لسان استعداده من استخراج [الف٢٥٣] كوامن[1] العطايا الذاتية والأسمائيّة فيه ، فما استدعى آدم إلاّ ما فيه ، ( وما وهبَه إلاّ منه ، لأنّ الولد سرُّ أبيّة ) .

وأمّا بيان أنّه أوّل ما وهبه : فإنّ آدم - كما عرفت - هي (كذا) النفس الواحدة بالوحدة الجمعيّة ، الكائنة بالكون الإحاطي ، الكامنة فيها تفاصيل جميع العطايا والمواهب ، من مبدء الفتح إلى منتهى الختم ؛ وشيث - كما ظهر من

---

١) د : كون .

فصّ كلمته المعرِب عن نقوش حكمته الخاصّة به - هو الكاشف عن وجوه تلك التفاصيل ، من مبدء ظهورها الفتحي إلى أقصى مراتب كمالها الختمي وأنهى غاياتها التامية ، فهو أوّل موهوب له ، ضرورة أنّ الغاية أوّل ما وهب لمبدئها .

وأمّا بيان أنّ كلّ ما وهبه منه ، فهو ظاهرمما عرفت من الجمعية الإحاطيّة الكامنة فيه .

* * *

ثمّ هاهنا **تلويح** يفيد للمتفطّن زيادة تحقيق لهذا الكلام : وهو أنّ لآدم - بصورته الكلاميّة - وحدة جمعيّة قداندمج فيها أنهى مراتب الكثرة عقدا ورقما ، وإنّ شيث[١] هو المفصح عن تلك النهاية كذلك عقدا ورقما .

أمّا الأول : فلما مرّ غير مرّة[٢]. وأمّا الثاني : فلاشتماله على الحرفين اللذين قداستخرج فيهما بالفعل جميع ما أمكن أن يظهر للحروف من التفاصيل الرقمية ومن له ذوق استلذاذ هذا المشرب ، فهذا القدر يغنيه .

[ الموهوبات من نفس الموهوب له ]

ثمّ إنّك قد عرفت في الفصّ الآدمي معنى « آدم » وما بينه وبين الحضرة الواحديّة والحقيقة النوعيّة الإنسانيّة من التفاوت و التغاير فلا نعيده ، و ليستكشف أمثال هذه المواضع على طبق ما مهّد من الأُصول ، ولايلتفت إلى

---

١) د : وان شئت .
٢) آد م = اادم = ١٠ .

التنزيلات المتعسّفة والتأويلات الغير المتّسقة لهذا الكلام[١] .

وإذ قد تبيّن أنّ الأولاد أسرار الآباء فوهْب شيث لآدم ليس ممّا ناله من الخارج ، بل إنّما هو من نفسه ( فمنه خرَج ، وإليه عاد ، فما أتاه غريبٌ لمن عقل عن الله ) أي أدرك منه بلاتوسّط آلة ولا وساطة عبارة .

ولفظ «العقل» له خصوصيّة هاهنا - من دون[٢] «الأخذ» و «الكشف» وغيره - من حيث أنّه من علوم التفرقة التي يعتبر فيها التفصيل ، فلابدّ من عقل يضبطها ، ضبط جمعيّة للأطراف والنهايات ، فالواصلون إلى هذا الإدراك هم الحكماء الإلهيّون ، أرباب العقول الكاملة والأذواق الشاملة .

وما قيل[٣]: « إن غفل »- من الغفلة ، بناء على أنّ « ما » موصولة - فهو بعيد ، نشأ من الغفلة عن مقصود الكتاب ، فإنّه تعريض بمن عقل عن الأسباب - أعني أهل النظر - كما سيجيء ما يؤيّده .

(وكلّ عطاء في الكون على هذا المجرى) بواسطة كان ذلك ، أوبلاواسطة، ذاتيا كان ، أو أسمائيّا - فإنّك قد عرفت أنّ العطاء الذاتي هو الذي بصورة استعداد المعطى له ، لاغير ؛ والمرآة نصبها الله مثالا له[٤] -.

---

١) إشارة - على ما يظهر- إلى ماقاله الكاشاني : « إنه أراد بآدم حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح الأعظم والنفس الواحدة التي عبّرعنها بالعين الواحدة والحضرة الوجودية وحضرة الأسماء الأول الذاتية ... » .

٢) د : - دون . ٣) قال القيصري : في بعض النسخ بالغين المعجمة والفاء بعد .

٤) إلا انها تكون خصوصيات الصور مربوطة بالمرآة مستندة إليها + نوري .

( فما في أحد من الله شيء[1]) من خصوصيّات العطايا ، وإن كان أصلها ذاتيّة إلهيّة ، فإنّ تلك الحضرة أقدس وأنزه من أن يحضر لديها تلك النسب ، كما سبق تحقيقه في مثال المرآة والصورة المتمثّلة فيها ، إذ قد ظهر أنّه ليس في التجلّيات الإلهيّة خصوصيّة إلاّ من القوابل .

( وما في أحد من سوى نفسه شيء ، وإن تنوّعت عليه الصور ) أي على ذلك الأحد بحسب سيره في مواطن أراضي استعداده ومسالك عرضها الواسع الذي لاحدّ لأبعادها ، ولا عدّ لأفراد الصور المتشخّصة فيها ، فتكون هذه الصور - التي لايبلغها الإحصاء عدّا وحدّا - تنوّع بها ذلك الأحد مع أحديّته، فالكلّ فيه ، وما فيه من الله شيء .

(وماكلّ أحد يعرف هذا وأنّ الأمر على ذلك ، إلاّ آحاد من أهل الله) صاحب الإشراف على متعانق الأطراف وشاهد الأحديّة[2] الجمعيّة الذاتيّة ، بأنّ الكلّ منه وإليه ، لاخارج منه شيء أصلا ، وأنّ الله بذاته منزّه عن هذه النسب كلّها .

**لايقال** : إنّ أحديّته تعالى إذاكان أحديّة جمع لا تنافي تعدّدُ النسب تقدّسَه وتنزّهَه ؟

---

١) ذلك حسبما أسسه - وإن كان كذلك - ولكن كل شيء له وجهان : وجه به يلي ربه . ووجه به يلي نفسه ؛ وأما خصوص الخصوصيات الاختصاصية فهو كما أفاده ، ومع ذلك كله ،﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾[٧٨/٤]« تسبيح وحمدكشف جلال وجمال اوست »﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾+ نوري .

٢) د : - الاحدية .

لأنّ الذي ينافيه النسبة مطلقا هو هذه الأحديّة ، دون أحديّة الفرق - كما مرّ[١].

( فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه ، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله تعالى ) ، المعدودين في طيّ هذه الحكمة بأنواعها وأصنافها ، فذلك الكامل هو عين المنتقدين من الأصفياء ، وخلاصة طبقات المنتجبين من الكمّل ، طبقا على طبق ، إلى سبع مراتب - لما عرفت سرّها غير مرّة على ما صرّح إليه بعبارته هذه - فلا تغفل[٢].

( فأي صاحب كشف شاهَد صورة ) مثاليّة - كما وقع لكثير من المنقطعين المتجرّدين أن يظهر لهم صورة شخص من المرشدين أوالمعلّمين في عالم المثال نوما ويقظة -( تلقى إليه ) من سماءالوهب والعطايا الذاتيّة ( ما لم يكن عنده من المعارف و تمنحه ) من خزائن المواهب الأسمائيّة ( ما لم يكن قبل

---

١) سرّ المنافاة كون أحديّة الجمع هي الكل الذي لا بعض له أصلا ، وتعدد النسبة فرع كونها ذات أبعاض . قال ﷺ : « سميع كله ، لا أن الكل منه له بعض » - فافهم فهم نور ، لاوهم ظلم وزور - نوري .

إن سرّ سرّ كون أحدية الجمع هو الكل الذي لا يمكن أن يتصور فيه وله أبعاض تعملية ـ فضلا عن الأبعاض الخارجيّة ـ هوكون تلك الأحديّة وحدة محضة ، تسمى بالوحدة الحقّة ، والكاشف عن ذلك السرّ هو قول قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين أميرملك الولاية ﷺ « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة ، لابينونة عزلة » - الحديث - وقال ﷺ : « مع كل شيء لا بمقارنة ، غير كل شيء لا بمزايلة ، داخل في الأشياء لاكدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء »- إلى غير ذلك مما يكشف عن التوحيد الذاتي - فافهم إن شاء الله تعالى - نوري .

٢) د : صرح به بعبارته فلاتغفل .

ذلك في يده ) من نقود الحقائق ، ( فتلك الصورة عينه - لاغيره - ) على ما هو المتوهَّم لأكثر المشاهدين .

( فمن شجرة نفسه ) - المنغرسة في أرض استعداده بيد ما له من القوّة العالمة العاملة الساقية لها من مشربه المعلوم له من مَقسم : ﴿ قَدْ عَلِمَ كُلّ أُناسٍ مَشْرَبَهُم ﴾ - الآية -[٦٠/٢]- ( جَنى ثمرةَ غَرسه ) - وفي بعض النسخ : « ثمرة علمه » ، لكن الأوّل أقرب إلى مساق العبارة وترشيح الاستعارة - .

و في تخصيصه هذه العطايا أولا عند نفيها بالزمان ، وثانيا عند إثباتها بالمكان لطيفة لايخفى على الفطن[١].

---

١) لعل اللطيفة هوكون مكان الشجرة والثمرة نفس أرض نفسه التي هي الغارس والمغروس والمغروس فيه ، والجاني والمجني . وأما الزمان والوقت الزماني فهما خارجان عن نشأة شهود تلك الصورة الملكوتية المثالية، فإنها من نشأة الدهر الذي هو طي الزمان المتعاقبة أجزائها . ونشأة الزمان الغير القارّ نشأة دنياويّة كيانيّة تكوّنيّة تصرّميّة لا قرار لها ولا ثبات أصلا . إذ تجوهر نشأته بالتكوّن والتقضّي والتجدّد والتصرّم ، و التجوهر التجدّدي التصرمي لايمكن أن تكون نشأته نشاة إدراكيّة ؛ بخلاف ذلك النشأة الدهريّة الأُخرويّة ، كما قال تعالى : ﴿ إنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوَانُ ﴾ [٢٩/٦٤] ، والزمان والزمانيّات غير مدركة ولامعلومة بالذات ، بل بالعرض - نوري .

فالمرادمن المكان الذي يصلح وينصلح لعرش الشجرة الإدراكية - وهي شجرة الحياة، أي الحياة الأبدية - ليس بمعنى المكان الذي هو شقيق الزمان ، ويرتضع معه من ثدي واحد ، ويكون مشاركا له في عدم الصلوح والانصلاح للوجود الإدراكي والحياة الأبدية ؛ بل المراد منه - كما أشرنا إليه - الموطن العام ، سواء دهريا أو زمانيا . فالمكان المغروس فيه هاهنا هو نفس الغارس والمغروس والغرس ، لكون النشأة الدهرية نشأة الطي والجمع في عين ضرب من الفرق ، فإن الدهر وما فوقه عالم تعانق الأطراف المتقابلة - نوري .

[ سبب الاختلاف في الكشف ]

ثمّ إنّه لما كان مأنوس طباع الجمهور في الصورة المذكورة غير ما ذهب إليه - بناء على أنّ الصورة المشاهَدة قد تختلف لمشاهِدٍ واحد في أوقاته وحالاته ، فلو كانت من نفسه ما تغيّرت الصورة لعدم تغيّرها - أراد أن يبيّنه في مثال يكشف عن تلك الاختلافات ، ويطابق الصورةَ المذكورة كلّ التطابق ، فإنّ نسبة هذا المكاشف إلى ما اقتطف من غرس نفسه من حيث أنّه ليس لأحد في تحصيل ذلك الأمر وتصويره مدخل غيره بعينها ( كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ، ليس غيره ) بالذات ، كما لايخفى ( إلاّ أنّ المحلّ ) - يعني الجسم الصقيل - ( أو الحضرة ) - يعني المواطن الأسمائيّة المتجلّى فيها - ( التي رأى فيها صورةَ نفسه تُلقي إليه ) تلك الصورة ( ينقلب من وجه [بحقيقة] [1] تلك الحضرة ) والخصوصيّة الامتيازيّة التي للمحلّ .

وذلك لأنّ المحل المشاهَد فيه إذا كان له الوجوه الامتيازيّة بينه وبين المشاهِد ، وغلب عليه ذلك ، لابدّ وأن يرى صورتَه في ذلك المحل أو الحضرة المتجلّى فيها ، منقلبة من تلك الوجوه ، جوهريّا كان ذلك الامتياز أو عَرَضيا ، وجوديّا أو عدميّا ، ( كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا ، والمستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحرّكا ) فعلم أنّ المواطن والحضرات الأسمائيّة التي يتحقّق بها العبد ، و يسالك فيها نحو مواقف القرب ، لها تأثير في مشاهداته و[2] مكاشفاته من الصور اللائحة له في تلك المواطن التي هي بمنزلة المرايا .

---

١) م : تحقيقه .    ٢) د : أو .

وذلك إنّما يختلف بحسب علوّ الاستعداد وقربه لفضاء الإطلاق وانقهار أحكام المتقابلات فيه ، وانحطاطه[١] في مضائق القيد ومهاوي البُعد ، واستيلاء قهرمان تلك الأحكام عليه .

فمن العباد من حاذى بوجه استعداده العلي مواطن تعطيه الصورة على ما هي عليه ، أو على قرب منه ، بأن تعطيه الصورة على ماعليه ، ولكن منتكسة في وضعها ، بأن جعل عاليَها سافلها ، وخرّبها عن وضع قبولها ، كما للملامتية [٢] على ما قيل[٣] :

وخلعُ عِذاري فيك فرضي وإن أبى اقـ * ـترابي قومي ؛ والخلاعة سنّتي

ومنهم من حاذى بوجه استعداده المنحطّ نحو مواطن إنّما تعطيه الصورة منصبغة بتلك الأحكام الانحطاطيّة والوجوه التقابليّة .

وأشار إلى القسمين الأوّلين بقوله: (وقد يعطيه انتكاس صورة من حضرة

---

١) قوله « انحطاطه » عطف على « علو الاستعداد » + نوري .

٢) د : للملامتية .

٣) من أبيات التائية الكبرى ( نظم السلوك ) لابن فارض ، وفيه « فرضي » بدل « فرض » .
وقبلها : لأنت مُنى قلبي وغايةُ بغيتي * وأنهى مرادي واختياري وخيرتي
العذار : اسم لما يجعل على رأس الدابة ، ينزل على خدّيه ويشد تحت حنكه ، والمقود يكون عليه . وخلعه عبارة عن رفع ذلك عن رأسها ، فتمشي وترعى على مرادها ، فاستعير به عن المنهمك في الأمور والمسترسل فيها (مشارق الدراري : ١٣٤-١٣٥) .
أي تجردي عن قيود العادات والمستحسنات في حبك فرض بالإضافة إليّ ، لايسعني تركه ، والحال أن ترك التقيّد بها مطلقا هو طريقتي وسنتي ، وإن امتنع قومي عن مقاربتي وصحبتي (شرح الكاشاني) .

خاصّة ، وقد يعطيه عين ماتظهر منها ، فيقابل اليمين اليمين[١]من الرائي ) وإلى الثالث بقوله : ( وقد يقابل اليمين اليسار ، وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم ) .

وذلك لأنّ الأجسام الصقيلة التي ترى مثل المحسوسات بعمومها ، إنّما يراها لدى الاستقبال ومواجهة الرائي للجسم الصقيل ، ولا شكّ أنّ ظهور أحكام التقابل يقتضي أن يقابل اليمين اليسار، لكن إذاعلا الرائي علوّا إحاطيا لا يظهر تلك الأحكام كما ظهر لدى المواجهة ، فتعطي المرآة حينئذ انتكاس الصورة من الحضرة الخاصّة ، وهي الحضرة التي انخلع في طوى إطلاقها نعلا التقابل ، وإذا بلغ منتهاها يصير المظهر عين الظاهر - على ما هو مَحتد ذوق الختم وحقيقته كما عرفت .

وعند سطوع تباشير هذه المرتبة تنطوي أحكام تمايز العقل - على ما هو مَحتد ذوق العامّة وحقيقة آدم - وتختفي كواكب تمييزه العادي وتفرقته الرسميّة المأنوسة للكلّ ، وتفصيل جزئيّات الأنواراللائحة عليه في ظلمات نشأته الكونيّة وإليه أشاربقوله : ( وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهرالانتكاس ) .

(وهذا) الانقلاب والاختلاف (كلّه من اعطيات حقيقة[٢] الحضرة المتجلّي فيها ، التي أنزلناها منزلة المرايا ) ؛ ولا يتوهّم التدافع بين هذا الكلام وبين ما قال : « ما في أحدمن سوى نفسه شيء » فإنّ الحضرة المذكورة ليست مصدرا

---

١) عفيفي : اليمين منها اليمين .

٢) م : الحقيقة .

للعطاء إلاّ باعتبار حقيقته التي هي عين المشاهد من القوابل المتكثّرة ، وفي لفظ « المرايا » ما ينبّهك عليه ، وقد سبق في الفص الآدمي ما يفيدك معنى الحقيقة ، في هذه الحضرة و وجه اختصاصها بها - فلا نعيده .

وإذ قد عرفت أنّ العالي على مرآة قابليته واستعداده هوالذي تظهرالحقائق على ماهي عليه - دون مَن دونه ممن قابَلها - ظهرلك وجه ارتباط قوله : (فمن عرف استعداده عرف قبوله ) لما يستعدّه من المراتب ويستأهله من الحقائق ، ضرورة أنّه هو العالي على مرآة استعداده ، فتعطيه الصورة منتكسة مطابقة .

( وما كلّ من عرف قبوله عرف استعداده إلاّبعدالقبول ) لأنّه في حيطة أحكام التقابل ، فلا تعطيه مرآة استعداده[1] الصورة المطابقة ، فلا يعرفها بتفاصيل نسبها ، ( وإن كان يعرفه مجملا ) لأنّ صاحب المواجهة يرى اليمين واليسار ، ويعرفهما ، لكن لا من حيث أنّهما يمين ويسار ، وهذا الكلام كلّه ذيل لقوله : « ما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء[2]» .

وإذخصّص إدراكه بالعاقلين عن الله ، أضرَب عن ذلك متعرّضا لماذهب إليه بعض العاقلين عن الأسباب ، من الأنظار والأقيسة بإيراد « إلاّ » موضع « لكن » في قوله : ( إلاّ أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة )

---

١) د : استعداد .

٢) هرچه هست ازقامت ناساز بي اندام ماست * ورنه تشريف تو بربالاى كس كوتاه نيست
فكما لا يترائى في مرآة الأزل شيء من الأسماء إلا بما هو عليه في نفسه ، فكذلك حال الأشياء في مجلاة الأبد ، كيف لا، والأبد بعينه عين الأزل - فلا تغفل - نوري .

المستمسكين عند استفاضة الحقائق بعروة الوسائل والدلائل ( يرون أنّ الله لما ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء ) ومعنى المشيّة - على ما عرفت بلسان التحقيق[1] - هو الذي به يتحقّق الشيء نفسُه بصفته الأصليّة ، فلايمكن أن يكون إلاّ على ما عليه الأمر من الحكمة البالغة ، وإذ لم يفهموا معنى المشيّة ( جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هوالأمرعليه في نفسه ) ، إذ الحكمة هوما عليه الأمر في نفسه من الصوَر والأحكام المطابقة للواقع - أعني الموجود في نفس الأمر - فلا يكون الممتنع في تقسيم الموادّ معدودا من الأقسام ، ولا الممكن المعدوم أيضا - إذ لا فرق بينه وبين الممتنع على ما ذهبوا إليه - فيكون قسمة المواد حينئذ مثناة بين الموجود الممكن والواجب .

( ولهذا عدَل بعضُ النظّار إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات و بالغير ؛ والمحقِّق[2]) بالنظر الحق ، لما شاهَد الواقع اطّلع على نفس الأمر بما عليه

---

١) محصل لسان التحقيق هوكون المشيّة مشتقة من الشيء ، فالشاني ما شاء إلا مايعطيه المشيء من نفسه ، بما هو عليه في نفسه ، ومع ذلك كله ﴿ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾[٤/٧٨] فإنه سبحانه وتعالى شأنه حقيقة الحقائق بوجه أشرف وأعلى ، كما قالوا : « بسيط الحقيقة كل الأشياء بضرب أعلى وبوجه آكد وأقوى ، وليس شيء منها » ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣] « كل يرجع إلى أصله » ﴿ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٤٢/٥٣] ﴿ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [٥/١٨] ، وغير ذلك من آيات الكتاب ومحكمات فصل الخطاب - نوري .

٢) قال القيصري (٤٨٦) : فحضرة الإمكان خزينة يطلب مافيها من الأعيان الثابتة الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني ، لتكون محل ولاية الأسماء الحسنى ، وهي الممكنات . وحضرة الامتناع خزينة تطلب مافيها من الأعيان البقاء في غيب الحقّ وعلمه وعدم الظهور بالوجود الخارجي ، وليس للاسم الظاهر عليها سبيل ، وهي الممتنعات ، وحضرة الوجوب خزينة يطلب مافيها من الاتصاف بالوجود العلمي والعيني أزلا وأبدا ، وهو الواجب بالذات وبالغير .

من الصوَر والأحكام - وما قصّر النظر على الخارج منها عاكفا لديها بأحكامها [الف ٢٥٤] المحسوسة - عرف الإمكان الذي هو مقتضى حقائق الأعيان في حضرة تمايز المعلومات عن العلم ، حيث انفصل العلم عن الوجود[1] وثبت لها أعيان متمايزة .

فإذا نظر إليها في أنفسها - بشرط أن لايلاحظ ما عليه من الخارج عنها - تكون نسبة الوجود والعدم إليها على السويّة ، وهي البرزخ الواقع بينهما ، وهي بهذا الاعتبار هو الممكن بما هو ممكن ، وهذا[2] موطن إثباته .

وإذا نظر إليها مطلقا عن ذلك الشرط - فقد يعتبر معها خارج هي بعينها - تصير واجبة بالغير بذلك الاعتبار .

وهذا الموطن الإطلاقي هو الذي يصحّح إطلاق اسم الغير ، الذي اقتضى لها الوجوب ، وبه يصير الممكن واجبا[3]، ولذلك ( يثبت الإمكان ويعرف

---

١) إن صقع ذلك الانفصال ، هو صقع من الأزل حيث تقررت فيه الأعيان معلومة غير موجودة قبل أن توجد وتنوجد ، ثم أوجدت على حسب العلم بما هي عليه من جهة أنفسها ، فانوجدت بعد ما تقررت تقرر ثبوت لا وجود فيه أصلا . فقد علمت ثابتة معدومة غير موجودة ، ومن هاهناقال طائفة من العرفاء [..] إن الأعيان الإمكانية - بماهي إمكانية - برزخية بين الوجود والعدم ، ثابتة في حال عدمها ، معدومة في حال ثبوتها ، معلومة في حال عدمها + نوري .

٢) د : وهذا هو .

٣) محصّل معنى كون العين الإمكاني واجبا بالغير،كون منزلتها من حقيقة الوجوب والوجود الحقيقي منزلة الصورة والحكاية ، والظل والصنم ، والأصل والحقيقة . فهي شيء في عين كونها ليس بشيء . ومن هاهنا قيل ويقال :« إن العين الإمكانية - بما هي إمكانية - برزخة بين الوجوب والامتناع » كما يكون الوجودات الإمكانية بماهي إمكانية كذلك ، أي برزخة بين الوجود ☜

حضرته ، والممكن ما هو الممكن[1]، ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب بالغير ، ومن أين صحّ عليه اسم الغيرالذي اقتضى له الوجوب ) .

( و لا يعلم هذا التفصيل ) - أي تفصيل معنى الإمكان والوجوب ، والممكن بما هو ممكن وتحقيق موطنه وصيرورته واجبا بالغير ، وموطن صحّة هذا الاسم عليه - ( إلاّ العلماء بالله خاصّة ) والعاقلون عنه - لا العلماء بالنظر والاستدلال والعاقلون عنه ، فإنّهم عاجزون عن ذلك التفصيل ، قاصرون عن تحقيق مباديه لما مرّ - .

### تلويح من الرقوم والعقود

وهو أنّ « الله » قد انطوى على ثلاثة أرقم :

أحدها الخط البسيط المتنزّل الذي لا نسبة فيه بالفعل .

والثاني منها ذلك الخطّ بعينه منفصلا عنه ، متحدا به خطّ آخر منبسط على الأرض[2] ، انبساط العلم ، وحصل هناك بذلك نسبة غير تامّة الارتباط .

---

☜ الحق الحقيقي وبين العدم الصرف الامتيازي . فالغير الذي يستعمل في مقام اعتبار الوجوب بالغير ، غير في الحكم والصفة لا بالعزلة التي هي من باب غيرية شيء لشيء - ثبّت وتلطف فيه فإنه لطيف عميق شريف - نوري .

---

١) في شرح القيصري : «والممكن وما هو الممكن» . قال :«وفي بعض النسخ ... مع عدم الواو» .

٢) لعل رمز «الأرض» كان كناية عن أرض الأعيان الإمكانية . والخط البسيط النازل عن مرتبة نقطة غيب الغيوب كناية عن مرتبة الأحدية . والخط الآخر - بماوصف - كناية عن ☜

والثالث منها ذانك الخطّان بارزا عنهما خطّ آخر ، يرتبط به المنبسط إلى الخطّ الأوّل ، و يصير به تام الارتباط ، و يتمّ الدائرة التي عليها مدار كمال الوجود .

وأيضا قد اشتمل من العقود على الثلاثة منها [١] أحدها : الواحد الذي هو مبدء سائر الأعداد والنسب ، ولم يكن له بالفعل نسبة أصلا . الثاني : الثلاثة التي عليها مدار الظهور والبروز و إيجاد الممكن وإثبات الحدوث . الثالث : الخمسة التي هي العدد الدائر الكامل ، الذي احتوى على التمام من الأزواج والأفراد ، و هي أنهى طرف الكثرة ، فهي أُمّ الأعداد بمراتبها ، و هي العدد الأمّ - كما سبق بيانه .

ولا يخفى على الفطِن تحقيق معنى الواجب بالوجوبين والممكن من هذا التلويح وتطبيق تفصيل المواطن عليه ، فلا حاجة إلى زيادة من التوضيح .

* * *

ولما تقرّر وجوب مماثلة المبدء والختم ولزوم مطابقتهما ، وجب أن يكون الآخر من كلّ نوع مشتملا على جميع ما عليه الأوّل بالفعل والقوّة ( وعلى

☜مرتبة الواحديّة ، حضرة الأسماء التي هي مناط الارتباط العلمي قبل وجودالأعيان حال ثبوتها . والثالث هومرتبة وجود الأعيان وصدورها الوجودي النزولي ورجوعها الوجودي العروجي :﴿كما بَدأَكُمْ تَعُودُون ﴾ [٢٩/٧] ﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاّ كَنَفسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [٢٨/٣١] فاتصل الخاتمة بالفاتحة ، ورجعت إلى ما بدأت منه لقيام الساعة - نوري .

١) ا = ١ . ل = ٣ (برد العشرات إلى الآحاد) . هـ = ٥ .

قدم شيث يكون آخرمولود يولد من هذا النوع الإنساني ) ضرورة أنّه أوّل من[١] ولد من الوالد الأكبر ، فآخر من انتهى إليه سلسلة المواليد لابدّ وأن يكون في موطن كماله وعلى قدم قراره .

و أنت عرفت مرادهم من هذا الاصطلاح - فلا نعيده - و إن ارتاب به بعض مستكشفي هذا الكتاب[٢]، حتّى وقع في القول بأنّ شيث عليه السلام من القائلين بالتناسخ ، وعليه حمل قوله : ( وهو حامل أسراره ) ؛ وأنت عرفت تفصيل أولاد آدم ، وأنّ الذكر منهم[٣] هو الذي له الأسرار والعلوم الشهوديّة ، هذا بحسب مواقف شهوده من حيث أنّه آخر الأولاد ( وليس بعده ولد في هذا النوع ، فهو خاتم الأولاد ) .

وأمّا من حيث الوجود فلابدّ وأن يقارن وجوده مايماثل أصل القابليّة التي تتولّد مع شيث من الوالد الأكبر ، كما علم من حكمته ، لأنّ قابليّته مقدّمة[٤] عليه ، وذلك بأن يولد ( ويولد معه أُخت له ، فتخرج قبله ، ويخرج بعدها ، يكون رأسه عند رجليها ) لأنّ ظهوره إنّما يمكن بعد تمام[٥] بروز القابليّة عن الوالد الأكبر بقدميها الصورة والمعنى ، أي بآخرها ، أو لأنّه كما هو خاتم الأولاد فهو

---

١) د : - من .

٢) إشارة إلى شرح الكاشاني ص٥٣ . راجع أيضا ما قاله القيصري : ص ٤٨٨-٤٩٠ .

٣) ﴿ رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ ﴾ [٢٤/٣٧] ، وذلك لطرحهم وخلعهم نعلي الانفعال الإدراكي والانفعال الفعلي نحو وجههم عن الانفعال وعن نشاتيه طرّا ، ويكون تعلقه حينئذ بعالمي الصورة من باب تصرفات الاهتزازات العلوية الإيجابية الإيجادية - نوري .

٤) د : متقدمة .

٥) د : - تمام .

خاتم هذا النوع من الظهور الكمالي والوجود الجمعي فلابدّ وأن يماثل آدم بهذا الاعتبار ، كما صرّح به الشيخ في عنقاء المغرب حيث قال[١] : و إنّما يولد معه أُخته ، ليكون الاختتام مشابها للابتداء ، فإن خلق آدم كان أيضا مقارنا لخلق حوّاء ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٣/٥٩] .

أو لأنّه لما كان منتهى ظهور هذه الصورة النوعيّة الاعتداليّة الكماليّة الواقعة في أقصى نهاية العدالة الحيوانيّة ، لابدّ وأن يضاهي مبدء ظهورها .

وأُختها هي النفس الحيوانيّة ، فإنّ النفس الناطقة الإنسانيّة إنّما تتولّد من أمّ موادّها العنصريّة معها بعد تمام ظهورها ، ويكون رأس تسليمها عند رجلي قوّتيها الشهويّة والغضبيّة ، اللتين بهما يسلك مسالك متمنّاها في عرض أرض استعدادها .

ومما عرفت في التفرقة بين أولاد آدم -

- من أنّ الذين لهم الظهور بالصور الوجوديّة والقوّة التامّة المقدّرة للنوع من التمكّن عن اقتناص المعارف من الصور الوجوديّة كشفا ، هم أبناء آدم ، كما أنّ الذين لهم الخفاء في الملابس الكونيّة ، والضعف عن الاستكشاف من الصور المذكورة ، بل انّما يستنبطون علومهم من مكامن الحجب النظريّة والحجج العقليّة فهم بنات آدم أهل الحجاب -

- ظهر لك أنّ الكامل الذي هو خاتم الأولاد إنّما يخرج مع أُخته صاحب

---

١) لم أعثر على النص فيما عندي من النسخة المطبوعة منه .

العقـل ، ورأس ظهوره تحت رجلي قوّتيه النظريّة والعمليّة ، اللتين بهما يسلك مسالكه .

* * *

وقوله : ( ويكون مولده بالصين ) إمّا لأنّه لما كان في آخر ما أمكن من أجزاء الزمان مما يصلح لأن يكون ظرفا لتكوّن أفراد نوعه ، فالصين كذلك في المكان ، فإنّه آخر ما أمكن أن يتكوّن فيه هذا النوع ؛ ولأنّه واقع بين مبدأ شروق شمس الظهور المبيّنة للصورالكائنة ، المخفية للحقائق وما يختصّ بها من الستر والصور ، وشمال الشمول والجمعيّة المستدعية للعلوم ، وحصولها في طي الحجب بمساعي الجوارح ، متلبّسة بالصوَر الكونيّة ، مستجلية [1] بروابط المقدمات النظريّة ، بدون توسّل إلى تلك الصور الموضوعة من عند الأنبياء ، ولذلك ترى هنالك تلك الصور فيها مختفية ، ومن هاهنا تسمع فيه [2] : « أطلبوا العلم ولو بالصين » .

---

١) د : مستجلبة .

٢) جامع بيان العلم وفضله : باب قوله ﷺ: طلب العلم فريضة ، ٧-٨ .

شعب الإيمان : الباب السابع عشر في طلب العلم ،٢/٢٥٤ ،ح١٦٦٣ ؛ قال فيه :«هذا الحديث شبه مشهور وإسناده ضعيف ، وقد روي من أوجه كلها ضعيفة » .

كنزالعمال : ١٣٨/١٠ ، ح٢٨٦٩٧-٢٨٦٩٨ .

ورواه الغزالي في الإحياء : كتاب العلم ، فضيلة التعلم ، ١٧/١ . راجع أيضا ما أورده الزبيدي في تخريج الحديث : إتحاف السادة المتقين : ٩٨/١ .

**وفيه تلويح لفظيّ وعددي :**

أمّا الأول فبما للحجب والقشور من الصيانة .

وأمّا الثاني فلما فيه من الدلالة على النسب الكونيّة الحاجبة .

* * *

ومن خصائص الولي الخاتم اختفاؤها عند ظهوره ، كما حقّقه صاحب المحبوب سلام الله عليه : « إنّه نحليّة النفس بقرّية العكس » .

الأوّل لقوله تعالى : ﴿ ثمّ كُلي مِن كُلّ الثمَرات ﴾ [٦٩/١٦] ، أي مرّها و حُلوها ، نافعها ومضرها .

والثاني لجعامتها [١]، ومن ثمّة ترى أحكام الطبيعة في حينه عالية وسلطان قوّتي الشهوة والغضب بالغا في الظهور - لما أشير إليه - وأومى إلى ذلك بقوله : ( ولغتُه لغةُ بلده ) البعيد عن الظهور الوجودي وكمالاته الشهوديّة ، على ما أرسل به بنوآدم من الأنبياء ، فلذلك لاينتج كلامهم لقومهم الكوني ، الذين هم بنات آدم .

(ويسري العقم في الرجال والنساء ، فيكثر النكاح) الاظهاري بين الناكح

---

١) صين = ١٥٠ . بيناتها (ا د ، ا ، ون) = ٦٢ = سر (برد المآت في الراء إلى الآحاد) .
فان عين يقابل ويجانس «السر» ، فافهم - نوري .
زبر كلمة « صين » علنه ، وبيناتها سره ، فلاتغفل منه - منه .

الداعي والقابل الواعي ( من غير ولادة ) للكمال الإنساني ( و يدعوهم إلى الله فلا يجاب ) .

( فإذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم ، لايحلّون حلالا ) به يحلّون محالّ ظهوره ومجالي شعوره ، ( ولا يحرّمون حراما ) به يحرمون عنها ( يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوة مجرّدة عن العقل ) بإهمالهم شرائط بقاء[1] النسل والحرث ( والشرع ) بإهمالهم شرائط محافظة النسب عن الاختلال والوهن .

فعند انطواء هذين المجليين في طوى جلال الزمان وحمى كماله طلعت على أهله شمس الظهور من مغرب إخفائها ، واختفت في مشرقها ومنصّات جلائها ، ( فعليهم تقوم الساعة ) فإنّ من شأن الحكم الإلهي أنه إذا حان ظهور الثمرة وخروجها من الحبّة المزروعة لابدّ من تفرّق أجزائها وانقلاب أوضاعها ، وانعدام نضدها ونظمها ، فعند ذلك أمكن خروج الثمرة من مكامن قوّتها وإمكانها إلى مجالي الخارج ، وتلك الحبّة هي الشرع ، والثمرة هي الحقيقة المندمجة فيها ، فإذا تجرّدت الحبّة عن صورتها الظاهرة التي هي الشرع ، وعن جمعيّتها المزاجيّة التي هو العقل[2] برز ما فيه من السنابل السبع[3] ، في كلّ سنبلة

---

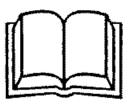
١) د : ابقاء .

٢) كذا . ولعل الصحيح : هي العقل .

٣) كأنه يتضمن الإشارة إليه قوله تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً ﴾ [٧٠/٤-٥] فكل سنبلة من تلك السنابل السبع أسبوع من ☜

منها [١] مأة حبّة [٢]، وهو المعبَّر عنه بالساعة .

ولتحقيق ذلك وبيان لِمّيته كلام كافٍ وبرهان شافٍ في الكتاب ، من اهتدى إلى استكشاف ذلك فقد فاز من جلائل حقائق الوقت ولطائف خصائص المحبوب المراد بحظٍّ - والسلام .



☜ الأسابيع السبع التي عند اختتامها تقوم القيامة الكبرى بنفخة الصعق ، كما تقوم القيامة الوسطى عند نفخة الفزع رأس كل أسبوع من الستة . وأما عند رأس الأُسبوع السابع بكبيستها فتقوم الساعة الكبرى المحيطة بمحيطات الساعات ، كما يشير إلى تلك الإحاطة الماحية للثنوية التقابلية قوله تعالى : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [٤٠/١٦] ثمّ نفخ نفخة ثانية فيبعث الخلايق إلى أوطانها التي هي مأويها ، كما أنها هي مبدؤها، ونودي بالخلود ويوذن بالإبواد ، فلاظعن من دار الخلود - هذا - نوري .

١) د : - منها .

٢) واحدة منها أصل البذر ، وتسعة وتسعون منها ثمرتها ونتيجتها : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » ، كما قال تعالى : ﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴾ [٨٩/٢٩] - نوري .

[ ٣ ]

# فصّ حكمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة

ووجه المناسبة بين الاسم والكلمة هاهنا ظاهر لماعرفت في بيان الترتيب أنّ الكلمة النوحيّة هي المبيّنة لحقائق التنزيه، الداعية إلى لطائف معاني التسبيح وخصائص كماله .

على أنّ هاهنا **تلويحا** من تحليل الإسم ، وهو أنّ السين والباء - الذين بهما امتاز الاسم عن الكلمة وظهر حقيقتهما - إنّما تقوّمتا بالمد والنون الذين بهما ظهرت الكلمة .

[ التنزيه عين التحديد ]

ثمّ إنّ أُصول أرباب الحقائق تقتضي أنّ كلّ معنى فيه تقابل - وإن كان من المفهومات العامّة - إذا نسب إلى الحضرة الإطلاقيّة والجناب الإلهي ، يكون تخصيصا وتحديدا لذلك الجناب ، ولهذا تسمعهم يقولون : « هو خالق العدم ، كما هو خالق الوجود » ؛ فبناء على ذلك الأصل قال :

( اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد

والتقييد ) وذلك لأنّ التنزيه عبارة عن تبعيده تعالى عن المواد الهيولانيّة وما يستتبعه من التحدّد والتحيّز ، وعن الصور الكونيّة المنوّعة والحوادث الإمكانيّة المعيّنة وما يستدعيه من التقيّد والتشخّص .

والأوّل تنزيه المجتنبين عن التجسيم من المتكلّمين ، والثاني تنزيه الحكماء .

ولا شك أنّ تبعيده عن المواد يقتضي إثبات نسبته إليها ، وانتهاء حدّه عندها ، وذلك عين التحديد ، كما أنّ إطلاقه عن الصور الكونيّة المنوّعة والعوارض الحادثة المشخّصة إنّما يستدعي تخصيصه بالإطلاق وتمييزه به ، وهو عين التقييد .

[ المنزّه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب ]

( فالمنزّه إمّا جاهلٌ ) إذا حصّل ذلك بفكره ونظره ( و إمّا صاحب سوء أدب ) إذا قلّد فيه الرسل وأهل الحقّ .

ولايتوهّم من هذا الكلام أنّ المنزّه مطلقا يكون جاهلا [1] وصاحب سوء أدب - فإنّ الموحدأيضا لابدّ له من التنزيه كماسيجيء تحقيقه - ( ولكنّ ) إنّما ينسب إليه ذلك ( إذا أطلقاه ) عن التشبيه ( وقالا به )، أي ذهبا إليه ، على ما هو مذهب الفريقين .

واعلم أنّ هذا الترديد بمعنى منع الخلوّ ، أي لايخلو أمر المنزِّه عنهما ، وقد يستجمعها ، فإنّ المتيقّن بنظره ممن لم يقل بالشرايع ، إذا فكّر وأدّاه إلى التنزيه ، ووقف عنده ولم ير [2] غير ذلك فقد جهل الحقّ ، والمقلّد القائل بالشرايع إذا نزّه

---

١) د : - جاهلا . ٢) د : ولم يرد .

- بتقليده الرسل وأهل الحق - فقدأساء الأدب بنسبته إلى الرسل ،( والقائل بالشرايع ، المؤمن ) - أي المتيقّن بفكره - ( إذا نزّه و وقف عند التنزيه ولم يرَ غير ذلك ، فقد أساء الأدب وأكذب الحق [الف ٢٥٥] والرسل - صلوات الله عليهم - وهولايشعر ، ويتخيّل أنّه في الحاصل ) مما أُوتي به الرسل ؛ ( وهو في الفائت[1] ) من ذلك ( وهو كمن آمن ببعض وكفَر ببعض ) فهومن المستجمعين بين الجهل و إساءة الأدب .

[ المعنى المراد من الألفاظ الواردة بلسان الشرايع ]

ثمّ لمّا استشعر ما يتمسك به ذلك القائل من أنّ مؤدّى ألسنة الشرايع إنّما هو المفهوم الأوّل من مدلولاتها الوضعيّة ، والحكم إنّما يترتّب على الظاهر منها ، تعرّض لذلك بما يوهنه مشوّقا إلى ما يعلم منه مبدء تقاعد الكلّ عند معتقداتهم الجزئيّة المتخالفة ، وبلوغ الكمّل إلى ما يحيط منها بالكلّ بقوله :

( ولا سيّما وقد عَلم )- أي المنزّه القائل ، المؤمن المتيقّن ، إذا كان متفطّنا -( أنّ ألسنة الشرايع الإلهيّة إذا نطقت في الحقّ تعالى بما نطقت به )- سريانيا كان أوعبرانيا أو يونانيا أو عربيّا مبينا -( إنّما جاءت به في العموم ) من العباد والمكلّفين ( على المفهوم الأوّل ) من الدلالات الوضعيّة الحقيقيّة أو العقليّة المجازيّة التي في ذلك اللسان ، ( وعلى الخصوص ) من أهل الحقائق وعلى لسان الخواصّ من العباد - واستعمل « على » موضع « في » مستشعرا منها معنى العلوّ - ( على كلّ مفهوم يُفهم ) ثانيا أو ثالثا أو رابعا ، إلى أن ينتهي إلى الذوق الإحاطي الجمعي ، وكلّ ما انتقل إليه فهمٌ من تلك الأفهام مرادٌ للحق ،

---

١) عفيفي : من الفائت .

ولكن ينبغي أن تكون تلك الانتقالات صحيحة ( من وجوه ذلك اللفظ ، بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان ) بمفردات حروفه ومركّبات كلماته .

[ الظاهر والباطن ]

و إنّما قلنا أنّ كل ذلك مرادٌ مجيء به ( فإنّ للحقّ في كل خلق ظهورا ) - بحسب عموم رحمته الوجوديّة وشمول رأفته الشهودية - ( فهو الظاهر في كلّ مفهوم ) من أوّل مراتبه للعامّة من العباد ، متدرّجا فيها ، مترقّيا إلى آخر ما تنتهي إليه درجات معتقدات الخواص منهم في ذلك ، وهو مكاشفات الكمّل ، المحيطة بالكلّ ، كلّ ذلك مجالي ظهور الحق .

(وهوالباطن عن كلّ فهم)- من أفهام القاصرين عن درجة الكشف العلي والذوق الإحاطيّ ؛ فهم محاطون لمفهوماتهم ومعتقَداتهم ، عاكفون لديها ، عابدون إياها -( إلاّ عن فهم مَن قال[1]: إنّ العالَم) بأعيانه ومفرداته الخارجيّة والذهنيّة ونسبه الكونيّة والإلهيّة ( صورته وهويّته ) لبلوغ فهمه ذلك إلى ما لايحيط به مفهوم ولا يحصره صورة من العقائد ، إذ الصورة الإحاطيّة[2] هي له ، فله أحديّة جمع العقائد كلّها .

---

١) قال القيصري (٥٠٣) :« واعلم أن هذا الفهم إنما هو بحسب الظهور والتجلي ، لابحسب الحقيقة -فإن حقيقته وذاته لايدرك أبدا ، ولايمكن الإحاطة عليها سرمدا - ولابحسب مجموع التفصيل أيضا ؛ فإن مظاهرالحق مفصلا غير متناهية ، وإن كانت بحسب مجموع الأمهات متناهية » .

٢) يعني أن ملك الإحاطيّة حق له ، لا لغيره ، إذ لوكان لغيره تعالى لمّا كانت محيطة بالكل ، إذ الإحاطة الوجوديّة - التي لاتبقى معها ثنويّة التقابل - إن هي إلا نفس الهوية الإطلاقية المحيطة بمحيطات الحقائق كلها ، وبرقائقها جلها وقلها ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١] - نوري .

وفي قوله : « مَن قال » دون « فهِم» أو« شهِد» لطيفةٌ لابدّ من الاطلاع عليها : وهي أنّ القول أعلى درجات قوس الإظهار - يعني الشهود والكشف - وأتمّ مراتبه ، إذ ليس له في الخارج عينٌ وراءه ، وهو المراد بـ«عين اليقين » ، فإنّه ليس لليقين عينٌ غيرالكلام[١]، ومن هاهنا ترى سائرالآيات[٢] الكريمة المشتملة على عقائل المعارف ونفائس العقائد مصدّرة بـ« قل » .

( **وهو** )- أي العالمَ بجمله وتفاصيله -( **الإسم الظاهر ، كما أنّه** )- أي الحقّ الظاهر بصورته في العالم - ( **في المعنى**[٣] **روح ما ظهر ؛ فهو الباطن** ) .

وإذ ليس هاهنا محل تفصيل الاسم عن المسمّى[٤]، ما أورد لفظ« الاسم » .

هذا تحقيق معنى الاسمين بمفرديهما ، وهما الكاشفان - على ما حقّقه - عن طرف التشبيه فقط ، فأراد أن ينبّه على التنزيه الذي في عين هذا التشبيه المذكور ، كما هو مقتضى أصوله الممهّدة بقوله : ( **فنسبته لما ظهر من صورالعالم**

١) سرّذلك كون قوله تعالى : ﴿ كُن ﴾ بجملة مراتبه الأربع ـ من الإبداع والأمر والخلق والتكوين - عين ظهوره سبحانه بذاته وبصفاته العليا وأسمائه الحسنى لذاته ، وهو بعينه إظهاره - جل شأنه - كماله وجماله وجلاله لذاته ولما سواه ، وهو بعينه ظهورالأشياء بحقائقها ورقائقها ولطائفها وكثائفها له تعالى ، وهو بعينه إظهاره للأشياء كذلك له تعالى ولنا بجملة المراتب الإظهارية ، فلا مرجع لمحصّل معنى القول الإلهي إلا لبّ لباب أنواع العلم بالمعنى العام ، وذلك القول الإلهي بعينه هو إيجاد الأشياء كلها ، وهو بعينه وجود الأشياء جلها وكلها ، والإيجاد والوجود صورتان متروّحان بروح واحد ، وكذا الوجوب والإيجاب روحا وجسدا . وبالجملة فلا حقيقية في العالم من صبح الأزل إلى صباح الأبد ، غير قوله السرمد - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٢) سائر : جميع .

٣) عفيفي : بالمعنى .

٤) يعني من لفظة « هاهنا » عالم المعنى ، المسمى بالباطن - تفطن ولا تغفل - نوري .

نسبة روح[١] المدبر للصورة ) ، في عدم تحدّده بها ودوام تصرّفه فيها ، وامتيازه بحقيقته عنها .

إذا تقرّر هذا فنقول : إذا أُريد تميز شيء من تلك الصور وتحديد حقيقتها لابدّ وأن يجمع بين طرفيها ، ( فيؤخذ في حدّالإنسان - مثلا- ظاهره وباطنه) كما يقال في حدّه : « إنّه الحيوان الناطق » معربا عنهما بالترتيب ، أمّا الأوّل فإنّ ظاهره ليس إلاّ الجسم الناميّ المتحرّك الحسّاس ، وأمّا الثاني فإنّ باطنه ليس إلاّ « مدرِك المعقولات » وما يحذوحذوها ؛ ( وكذلك في[٢] كلّ محدود ) حتّى يتمّ تحديد تلك الحقيقة وتحصيل صورة تطابقها .

[ الحقّ محدود غيرمحدود ]

( فالحقّ ) لما كان له أحديّة جمع الصور[٣] بمعانيها ( محدود بكل حدّ ) ، فحدّ جميع صوَر العالم من حدّه ، ( وصوَر العالم لاتنضبط ولا يُحاط بها ) لعدم تناهيها ، ( و ) على تقدير ضبطها ( لا تُعلم حدودكلّ صورة منها إلاّ على قدر ما حصل لكلّ عالِمٍ[٤] من صورة ) المناسبة لاستعداده ؛ ( فلذلك يُجهل حدُّ الحقّ ، فإنّه لايُعلم حدّه إلاّ بعلم[٥] حدّ كلّ صورة ) من الصور المشتمل عليها

---

١) عفيفي : الروح .

٢) عفيفي : - في .

٣) د : جميع الصور .

٤) يعني كل عالم لايمكن أن يدرك ويعلم إلامايعطيه عينه الثابتة في العدم وفيضه الأقدس في القدم والأعيان مختلفة فيما هي عليه في نفسه ، فما يعطي كل منها حسبما هي عليه في نفس الأمرالتي هي نفسه ، لايمكن أن يعطيه بعينه البواقي ، فالاحاطة العلميّة بكلها إنما هي خاصة خلاقها [كلمتان غير مقروتان لعلهما : حال حدوثه] - نوري .

٥) د : الا وبعلم .

العالم بطرفيها الروحاني والجسماني ؛ ( وهذا محالٌ حصوله ، فحدّ الحق محال ) .

[ التنزيه في عين التشبيه ]

فعُلم من هذا أنّ من نزّه الحقّ مطلقا - وما شبّهه - فقد حدّد ما لا يُحدّ[1] فما عرفه ، ( وكذلك من شبّهه - ومانزّهه - فقد قيّده وحدّده وما عرفه ، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه) وقال بوجوده في كلّ عين ، منزّها عنه ، و شاهَد بطونه في عين الظهور ووصَفه ( بالوصفين[2] على الإجمال -لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل ، لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ) حتّى يتمكّن من مشاهدته في كلّ واحد مفصّلا -( فقد عرفه مجملا ، لاعلى التفصيل ؛ كما عرف نفسَه مجملا ، لاعلى التفصيل ) إذ الإحاطة بما انطوى عليه ظاهرها - من القوى الجسمانيّة وآلاتها وأفعالها - وباطنها - من القوى الروحانيّة وأطوارها ومقاماتها - مما لايمكن إلاّ على ضرب من الإجمال .

( ولذلك[3] ربَط النبيّ عليه السلام معرفة الحقّ بمعرفة النفس فقال:[4] « من

---

١) د : فقد حد مالايحد .

٢) ذلك الوصف الذي يعبر عنه بالمنزلة بين المنزلتين ، هو الوصف الذي به وصف الحقّ نفسَه . ومن هاهنا قال ﷺ : « لا أُحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » وقال عيسى عليه السلام : ﴿ لاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [١١٦/٥] ، ولا يقدر على ذلك الوصف غيره تعالى - نوري .

فإيجاده تعالى للعالم الكلي المشتمل على حقائق الأشياء كلها ، وعلى رقائقها جلها وقلها - وهي بحقائقها ورقائقها ،كلياتها وجزئياتها ، وجودياتها وعدمياتها ، إلهياتها وكيانياتها ، إن هي إلا مجالي صفاته العليا ومظاهرأسمائه الحسنى - هو وصفه الذي وصَف به نفسه سبحانه ، ولا يقدر بعده أحد على ذلك الإيجاد حتى يقدر على وصفه كما هو حقه - نوري .

٣) د : وكذلك .

٤) مضى في ص ١٣٥ .

عرف نفسه فقد عرف ربّه») وهذا غاية الإجمال حتّى أن الوصفين فيه مجمل .

وأمّا ما يدلّ على ضرب من التفصيل فما أفصح عنه التنزيل الكريم ، وإليه أشار بقوله : ( وقال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا ﴾ ) أي مايدلّ على أحديّة جمع الحق ، بجمعيّته الإحاطيّة الأسمائيّة ( ﴿ فِي الآفَاقِ ﴾ ) أي في أطراف محيط الاعتدال الكمالي الإنساني (وهوماخرج عنك ) أي عن مركزالاعتدال النوعي ( ﴿ وَ فِي أَنفُسِهِم ﴾ وهو ) - أي أنفسهم أو الآيات التي فيها - ( عينُك ) أي عين تلك النقطة المركزيّة ، فإنّ سائر النسب فيها عينها ، ولهذا وحَّد ضميرَ الأنفس أو آياتها باعتبار مصدوق الخبر أعني المخاطب ، تنبيها إلى أنّ الكثرة التشبيهيّة فيها عين الوحدة التنزيهيّة ، كما فسّر ضميرَ الجمع بالواحد في قوله : ( ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ﴾ أي للناظر[1]) تنبيها على أنّ الوحدة التنزيهيّة عين تلك الكثرة ؛ و المنبّه على هذا التحقيق ما وقع في الآية الكريمة من هذا الأسلوب في قوله : ( ﴿ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ) [٤١/٥٣] أي الناظر ، على أنّ ما سبق في الآية مما يصلح لرجع هذا الضمير صيغ الجمع - كالآفاق و الآيات والناظرين - فوحّد الضمير بذلك الاعتبار .

فعلم أنّ النقطة المركزيّة - أعني عين الإنسان الذي هو الناظر - قد تبيّن له باعتباراتّصافه بالوصفين وجمعيّته للطرفين أنّه الحقّ ( من حيث أنك صورته

---

١) فالحقيقة الإنسانية الكاملة الجامعة لجوامع الحقائق الآفاقية كلها بوجه الكثرة في الوحدة ، منزلتها منه سبحانه منزلة الباصرة والعين الناظرة في مشاهدته تعالى لصفاتة العليا في مجاليها ، ولأسمائه الحسنى في مظاهرها . وتلك الأطراف الآفاقيّة المتخالفة التي وقع كل في طرف من الأطراف قد اجتمعت وتعانقت في الأحدية الجمعيّة الآدمية الجامعة لها في وجود واحد وشهود كذلك ، فهي من العالم الأكبر بمنزلة إنسان العين كما مرّ - نوري .

وهو روحك ) ضرورة أنّ عينك هو البرزخ بين الظاهر والباطن ( فأنت له كالصورة الجسميّة لكِ ، وهو لك كالروح المدبِّر لصورة جسدك ) .

* * *

هذا طرف التنزيه ، **وأمّا طرف التشبيه** ، فقد بيّنه بقوله : ( والحدّ يشمل الظاهر والباطن منك ) حتّى يستجمع بين المادّة الجنسيّة والصورة الفصليّة ويستحصل منهما صورة مطابقة لك ، لكن لما كان الحدّ المستجمع بين الظاهر والباطن يحتاج في الإنسان إلى رابطة مزاجيّة ، تستدعي اقتران الصورة الفصليّة بالمادّة ، ولا استقرار لتلك الرابطة أصلا ، لايمكن إطلاق ذلك الحدّ دائما على نشأته هذه[1] ( فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنسانا ) لانتفاء الصورة الفصليّة عنها ( ولكن يقال فيها : إنّها صورةٌ ) تُشبه صورةَ ( الإنسان ، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أوحجارة )، ضرورة أنّ الباقي في الكل إنّما هو الصورة الجسميّة فقط ( ولا يطلق عليها اسم الإنسان إلاّ بالمجاز - لابالحقيقة - وصوَر العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلا ) ، لأنّه أوّل الأوائل في أزل الآزال ، فسائر الصور صورته الحقيقيّة ، بل عين تلك المادّة الأولى والقابليّة الذاتيّة ، لما تقرّر من أنّ الآخر عين الأوّل ، وهذا معنى البساطة التي ذهب[2] إليها أهل النظر .

( فحدّ الألوهيّة له بالحقيقة ، لا بالمجاز ) لاستجماعه الظاهر والباطن مطلقا ، وصدق الحدّ إنّمايستدعي ذلك ( كما هوحدّ الإنسان إذا كان حيّا ) .

---

١) د : - هذه .

٢) في النسختين : ذهبوا .

[ العالم في تسبيح وحمد دائم ]

( وكما أنّ ظاهرصورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ) المحيي ( ونفسها) المدركة العاقلة ( و ) طبعها ( المدبّرلها )- فإنّ تلك الصورة بما صدر عن قواها وأعضائها من الأفعال مظهرة لكمالات مباديها ، معرّفة لخصائص أوصافها الوجوديّة ، وليس ذلك غير الثناء ، لكن لمّا كان ألسنتهم مقصورة على إظهار الأوصاف الوجوديّة المعرِبة عن طرف التشبيه فقط لايكون ثناؤهم لتلك المبادي جامعا بين التسبيح والحمد ، بخلاف ثناء صور العالم للحقّ ، فإنّه جامع بينهما ، ولذلك قال :-

( كذلك جعل اللهُ صورَ العالم يسبّح بحمده ، ولكن لاتفقه[1] تسبيحهم[2] ) وإن كان لنا اطّلاع على حمدهم و ثنائهم ، لأنّه بمجرّد ما يشاهد من آثارهم وخواصّهم[3] يعرف إظهارهم لكمالات الحقّ ، وحمدهم له ؛ وأمّا التسبيح فيحتاج أن نعلم جهاتهم الامتيازيّة المنزهة لهم عمّا يشاركهم ، وذلك يتوقّف على معرفة ماوراء ذلك من الصور والمظاهر ، فيتوقّف على الإحاطة بجميع الصور ، ولا تفي بذلك القوّة البشريّة ( لأنّا لا نحيط بما في العالم من الصور ) .

---

١) عفيفي : لانفقه .

٢) لعل سرّعدم تفقهم تسبيح كل صورة من صور العالم - بل ولا تسبيح شيء منها - هو كون التسبيح الحق الحقيقي - كما مرّ غير مرة - حاصلا بعين التشبيه ، وبالعكس ، كما هو مقتضى رعاية ضابطة تعانق الأطراف ، التي لابد من التزام رعايتها في كل معرفة من المعارف الإلهية ، والجمع بين التنزيه والتشبيه في جهة واحدة ، وتحصيل كل في عين الآخر أمر صعب مستصعب مناله ، لايتحقق بحق مناله إلا الأوحدى الفريد في دهره - نوري .

٣) د : - خواصهم .

هذا بالنسبة إلى مداركنا الجزئيّة ، وأمّا بحسب الأمر نفسه ، فالكلّ معبّر عن كمالاته ومفصح بأنّها ليست مقصورة على ما عبّر عنه ، ( فالكلّ ألسنة الحقّ ناطقة بالثناء عليه ، ولذلك قال : ﴿ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العالَمين ﴾ [١/٢]) باللسان الجمعي القرآني الختمي ، مترجما عمّا نطق به ألسنة صوَر العالمين أجمعين ، من أنّ الحمد - أي التعريف والإظهار الذي تؤديه ألسنة تلك الصور - كلّها لله ، الذي هو ربّهم ( أي إليه يرجع عواقب الثناء ) والتعريف بمحامد الأوصاف والأحكام الوجوديّة ، وإن نسبت تلك الأوصاف ابتداء إلى الصور الكونيّة والتعيّنات الإمكانيّة ، لكنّها من حيث أنّها أحكام وجوديّة لايمكن أن تتعلّق بها ، فيكون مرجعها هو الوجود الحقّ ضرورة .

( فهو المثني ) باعتبار إظهاره لتلك الكمالات في الصور التشبيهيّة ( والمثنى عليه ) باعتبار ظهوره في نفسه وتقويمه لتلك الصور في أرواحها التنزيهيّة [١].

* * *

ثمّ لما انساق الكلام هذا المساق حان أن يفصح بالمقصود ويصرّح بما أُشير إليه على ما هو مقتضى الصورة المنظومة من الكلام ، فقال :

(فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيّدا ) *

ضرورة أنّ التنزيه يقتضي تقييد الحقيقة الحقّة وتعيّنه بالتعيّن الإطلاقي كما عرفت

---

١) بإرجاعها إلى أرواحها التي هي حقائق تلك الصور ، وتلك الصور أظلتها الفانية فيها ، الراجعة إليها ، لكونها فاقرة الذوات إلى تلك الحقائق ، غير منفصلة الهويّات عنها . فمن هنا انكشف سرّ صعوبة نيل الخلق ودركهم تسبيح كل ذرة من ذرات العالم له تعالى ، واستصعاب ذلك الدرك وأمثاله ، كما قال أمير ملك الولاية علي عليه السلام : « إن أمرنا صعب مستصعب ، لايحتمله إلا ملك مقرب ، أو نبيّ مرسل ، أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان » - نوري .

* ( وإن قلت بالتشبيه قلت[1] محدّدا )

لأنّ الصورة لابدّلها من الإحاطة والتحديد ، وفيما سبق من الكلام ما يدلّك[2] على تخصيص الثاني[3] - بـ« قلت » فلا نعيده هاهنا .

( وإن قلتَ بالأمرين كنت مسدّدا ) *

أي موفّقا للصواب ، من القول والاستقامة من القصد ، وذلك لأنّك بجمعك بين الأمرين وصلت إلى مقتضى الذوق الإحاطيّ الختميّ ، ودخلت في الأُمّة الوسط الذي هو خير الأُمم ، وإليه أشار بقوله :

* (وكنت إماما في المعارف سيّدا )

ثمّ لمّا كان الجمع بين الأمرين يتصوّر على وجهين : أحدهما أن يعتبر التشبيه بإزاء التنزيه خارجا عنه - وهو القول بالإشفاع - والآخر أن يعتبر كلّ منهما في ضمن الآخر متّحدا به - وهو القول بالإفراد - قال :

( فَمَن قال بالإشفاع كان مشرّكا) * ( ومن قال بالإفرادكان موحّدا )

فعُلم من هذا أنّ من اعتقد أنّ العبد ثاني الحقّ لايمكن له القول بالتشبيه[4]، وإلاّ

---

١) عفيفي : كنت .

٢) د : يدل .

٣) إن ما اشتهرمن هذه المنظومة هوصورة «كنت » في الصور الأربع كلها من دون تغيير أصلا. و قدنقلها الشارح نفسه في شرح القصيدة التائية من ابن فارض كما اشتهر، وهوكما اشتهر- نوري .

٤) يعني من التشبيه هاهنا التشبيه الثنوي ، فالعبدحالكونه ثانيا للحق لابد له أن يفنى عن نفسه ، غير شاعر ولا مستشعِر بنفسه ، فإن استشعَر بنفسه بأنه عبد يثنى ربَّه ، كان ثانيا لـه تعالى بلسان الثنوية الكاشفة عن البينونة وعن بقاء الإنيّة ورؤيتها ، وهذه الحالة منه تنافي الإفراد ☜

يلزم أن يكون مشركا ، كما أنّ من اعتقد بإفراده معه[1] لايمكن له القول بالتنزيه - أي التنزيه الرسمي على [الف٢٥٦] ما ذهب إليه القائلون به - وإلاّ يلزم أن لا يكون مفردا ، وإليه أشار بقوله :

( فإياك والتشبيه[2] إن كنت ثانيا ) * ( وإياك والتنزيه إن كنت مفردا )

☜ إذ هذه الحالة المستغرقة في رؤية النفس وهمية سرابية غير مطابق للأمر في نفسه ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ [٣٩/٢٤]، فعمل ثناء العبد غير الفاني هو بعينه العمل السرابي ، عمل وهمي وثناء غير حريّ بالحق ، فإنه توهم ثناء ليس بثناء حقيقي ، فإذا فنى في ذكره وثنائه له عن نفسه وعن رؤية نفسه ثانيا فلايرى في دار ثنائه غيره ديار ، كما هو الأمر في نفسه صار منزها بالتنزيه الحقيقي ومسبحا بالتسبيح الذي هو حق التسبيح ، إذ فطرة كل ذرة من ذرات العالم إن هي إلا عين ذلك التنزيه والتسبيح الحق الحريّ بالحقّ الحقيقي الغنيّ القيّومي . كيف لا وإليه يرجع الأمر كله ، ولا معنى للتنزيه الحق والتوحيد الحق والتفريد المطلق إلا توحده سبحانه وتعمقه في الوجود وكمالات الوجود وأحواله وأحكامه بماهي أحواله وأحكامه ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٥٣/٤٢] ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] - نوري .

١) أي مع التشبيه - نوري .

٢) يعني من التبعيد عن التشبيه هاهنا الانفراد عنه والانسلاخ عن جلباب اعتبار التعينات و ملاحظة الإضافات الغير المطابقة للأمر في نفسه ، فإذا تقرر العبد وانسلخ وتجرد حال كونه ثانيا له تعالى بإظهار كمالاته سبحانه منظورا بأطوار كاشفة عن صفات جماله عن جلباب هذه الاعتبارات والإضافات ، سلك مسلك التفريد والتنزيه والتوحيد و التسلخ (ظ) ، فما لم ينصرف عن جهة هذه الإضافات ولم ينسلخ عن جلباب ملاحظة خصوصيات التعينات ، لايكون ثانيا حامدا له تعالى ، مظهرا لصفات جماله ، مجليا لآيات جلاله كما هو أهله ، فلم ينصلح هذا العبد - الثاني بزعمه الوهماني - لنيل درك دولة التنزيه في عين التشبيه وسعادة التشبيه في عين التنزيه . فالحاصل : لامخلص ولا مفر عن خفايا الشرك وخباياها في زوايا أحوال النفس لمكان الغدارة ، إلا بقتلها أو بأسرها طرا بمواظبة التزام ملازمة طريقة المتابعة للأنبياء والأولياء والأوصياء عليهم السلام + نوري .

فظهر من هذا أنّ التنزيه الذي لاينافي التوحيد والإفراد ، غيرهذا التنزيه ، بل ذلك هو التنزيه الذي في عين التشبيه ، وذلك التشبيه هو الذي يليق بالموحّد ، ولا يليق بالثنوي .

وتحقيق ذلك أنّ العبد غيرالحق بمجرّد اعتبارالتعيُّنات النسبيّة والإضافات التي إنّما تتحقّق بمجرّد الاعتبار - كالغيبة والخطاب - و أمّا بالنظر إلى الأمر نفسه فهو عينه ، وهومعنى التنزيه في عين التشبيه ، والمشير إلى ذلك كلّه قوله :
( فماأنت هو بل أنت هو، وتراه في ) * ( عين الأمور مسرّحا ومقيّدا )

[ التنزيه والتشبيه في القرآن الكريم ]

ثمّ لما أشار إلى أن الجامع هو الإمام السيّد ، بيّن ذلك بقوله : ( و قال تعالى : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] فنزّه ) بناء على ما تقرّر في فنون البلاغة [١] أنّ انتفاء أمر عمّا يماثل الشيء يدلّ على انتفائه عنه بأبلغ وجه وأتمّ قصد ، كما يقال للجواد : « مثلُك لايبخل » لاعلى أنّ الكاف زائدة ، فإنّ أُصول التحقيق يأبى ذلك[٢] .

---

١) لا حاجة تمس بنا إلى ارتكاب أمثال هذه التكلفات التي يضطرون إليها ، غيرالبالغين إلى الرشد المعبر عنه بالبلوغ المعنويّ . وأما البلغاء المعنويون ، فهم في مندوحة من أمثال هذه التجوزات المخلة بالبلاغة المعنوية والفصاحة الحقيقية ـ كيف لا، وقدخلق الله آدم الحق، بل والعالم المطلق على صورته ، وصورة الشيء هومثله ومثاله الراجع إليه . ولفظة « مِثل » و«عرش » جسدان بروح واحد ، كما لا يخفى على كل من ربط بالد[لا]لات الحرفية الطبيعيّة . فالمراد من ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ : ليس كعرشه شيء ؛ وعرش الرحمن هوالإنسان الكامل ، الجامع لجوامع المعاني والبيان - نوري .

٢) يتعرض لأكثر شارحي الفصوص مثل الجندي والكاشاني والقيصري ، حيث قالوا أن الكاف زائدة في الأول دون الثاني .

( ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ فشبّه ) لأنّه من أوصاف العبد ، وهذا هو الجمع بين التنزيه والتشبيه على ما أشار إليه .

ولمّا كان مقتضى الكلمة المحمّديّة والقرآن الختمي أعلى من ذلك - وهو التشبيه في عين التنزيه[1]، والتنزيه في عين التشبيه - قال :( قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فشبّه وثنّى ) إشارة إلى ذلك ، وذلك لأنّ النفي إذا كان متوجّها إلى مثل مثله ، يدلّ على ثبوت المثل بالضرورة وعلى ثنويّة الموجود ، و يلزمه التشبيه في عين التنزيه ، والكثرة في نفس الوحدة .

وأمّا عكسه فيستفاد من قوله : ( ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ فنزّه وأفرد ) وذلك من الحصر الدالّ عليه بخصوصيّة تركيبه ، وبديع نظمه وترتيبه[2].

**فلئن قيل** : أما صرح في نظمه أنّ الجمع بين التثنية والتشبيه ، والإفراد و التنزيه ممّا يحترز عنه في الاعتقاد ؟

**قلنا** : إنّه من خصائص القرآن الختميّ والاعتدال الحقيقيّ الجمعيّ أنّه قد التئمت الأضداد لديه وتعانقت فيه ، حيث لايبقى للغير والسوى هناك عين ولا أثر ، كما قيل[3] :

تعانقت الأطرافُ عندي وانطوى * بِساطُ السِوى عدلا بحكم السويّة

تأمّل .

---

١) يعني أن الجمع بين الأطراف المتقابلة المتضادة من جهة واحدة إنما هومقتضى ألسنة الختمية المحمديّة ، وورثتها العلويّة . وأما الجمع من جهتين فليس بكمال ، قلّ من يتمكّن من نيله ، كما لايخفى على من له أدنى دربة بأسلوب الطريقة الوسطى .

٢) وهو تقديم الضمير وتعريف الخبر .

٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض (جلاء الغامض : ١٠٧ ) .

[ دعوة نوح ﷺ إلى التنزيه ]

ثمّ إنّ الإنسان من حيث هو هو إنّما يقتضي بحسب قبوله الذاتي هذا النوع من الكمال ، ولما كان زمان بعثة نوح ﷺ ما كان أوان ظهور ذلك الكمال ، بل حكم قهرمان الأمر فيه اختفاؤه ، ما أجاب قوم نوح له ( ولو أنّ نوحا جمع لقومه بين الدعوتين ) على ما هو مقتضى قابليّتهم الأصليّة ( لأجابوه ) .

( فدعاهم ﴿ جِهَارًا ﴾ )[٨/٧١] في مظاهر الصوَر ومواطن التشبيه تنزّلا إلى درك إدراكهم ( ثمّ دعاهم) بكلمته المبعوثة في زمانهم على لسانهم(﴿ إِسْرَارًا ﴾) [٩/٧١] في مكامن المعاني ومسالك التنزيه، تسليكا لهم إلى مراقي كمال حقيقتهم .

ثمّ إنّه لما شاهد منهم التصامم والتقاعد عن دعوته إيّاهم ، وعرف ممّا نُوّر عليه من مشكاة نبوّته أنّهم إنّما عملوا ذلك لما في قوّة قابليّتهم من طلب القرآن الكماليّ الذي هوغاية حقيقتهم النوعيّة ، وعرف أيضا أنّ كلمته النوحيّة المبعوثة في زمانه ذلك على ألسنة قومه إنّما يفصح عن التنزيه الفرقاني ، وذلك هو الذي عليه كلمتهم ولسانهم في زمانهم ، فاقتضى ذلك أن يعتذر عن نفسه فيما صدر عنه من الإخفاء والفرقان ، فأشار إلى ذلك الاعتذار المترتّب على عرفانه بما رأى منهم بقوله : ( ثمّ قال لهم ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴾ ) [١٠/٧١] أي أمرهم بالستر لربّهم في صوَر الشعائر الشرعيّة ؛ إنّه قد بالغ[١] في ستره نفسه ، على ما هو مقتضى بعثته ومؤدّى رسالته و نبوته .

ثمّ لمّا بلّغ ما كان له أن يعبّر عنه لسان رسالته وما أُنزل إليه أن يعلّمهم به

---

١) كأنه وقع موقع بيان الاعتذار ( هامش المخطوطة ) .

ويوقفهم عليه ، وشاهد منهم ما شاهَد من النفار والفرار ، جاء يعرض ذلك أداء لحق التبليغ .

**فلئن قيل** : إذا كان نوح عارفا بالأمر على ما هو عليه من مشكاة نبوّته ، وعلم أنّ عدم إجابتهم دعوته إنّما هو لما في جبلّتهم من طلب القرآن الكماليّ الجمعيّ، وكان الأنبياء مبعوثين لتكميل أُممهم ، فماسبب توقّفه في إبلاغهم القرآن الكمالي مع طلبهم إيّاه ؟

**قلنا** : إنّ الأمم وإن كان متوجَّه طلبهم الأصليّ ذلك الكمال القرآنيّ، ولكن لهم بحسب نشأتهم الطارية على أصلهم ألسِنةٌ بها يتدرّجون إلى مراقي فهمه ، و الأنبياء مبعوثون بحسب تلك الألسِنة ، فإنّ كل نبيّ إنّما أُرسل بلسان قومه .

[ اعتذار نوح عن قومه ]

ولذلك وقف نوح موقف الاعتذار عن قومه ( و ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَارًا ﴾ ) [٧١/ ٦] ، أي ما رضوا بذلك ولا قنعوا بما بلّغتهم من الدعوة الفرقانيّة ، لما في جبلّتهم من الأهليّة للجمعيّة القرآنيّة الكماليّة ، بحسب قابليّتهم الأصليّة .

وإذ قد علم أنّ مقتضى تبليغه ومؤدّى أحكام رسالته إنّما هو الستر ، وما صدر عن قومه من الفرار عن دعوته وعدم السماع لها كلّه يستلزم ذلك ، فهم أجابوه فِعلا في صورة الإباء والإعراض ، أظهر ذلك أيضا ( وذكر عن قومه أنّهم تصامَموا عن دعوته ، لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته ) أي هم علموا بحسب استعدادهم الأصلي أنّ[1] الذي يجب عليهم في هذه الدعوة ،

---

١) د : - ان .

هوهذا النوع من الإجابة ، وهوالذي في صورة الإباء ، حتّى يعلم أنّهم ما قنعوا بهذا القدر من العرفان ، و لهم استيهال ما وراء ذلك من الكمالات المدّخرة لنوعهم .

( فعلِم العلماءُ بالله ما أشار إليه نوح في حقّ قومه من الثناء عليهم بلسان الذمّ ) في مقابلة ما صدر عنهم من إجابة دعوته في صورة الإباء والاستكبار ، والقيام بما يجب عليهم من عين العصيان والإصرار .

وأمثال هذه الإشارات إنّما يفهمها العلماء بالله ، ممن له[1] ذوق المشرب الختميّ الإحاطيّ ، حتّى يعرف شِرب كلّ من الأنبياء من ذلك المجمع المعتنق للأطراف ، وقدر ما لكلّ منهم من الدخل فيه ، فهذا دخل نوح فيه .

( و علم ) أيضا أُولئك العلماءُ ( أنّهم إنما لم يجيبوا دعوته ) بلسان التلقي والإقبال على ما هو المفهوم من لفظ الإجابة مطلقا ( لما فيها من الفرقان ) على ماهو مقتضى بعثته من الستر والإخفاء ، الذي عليه قهرمان زمانه ( والأمر ) في نفسه وبحسب الكمال الإنسانيّ الذي جبّل عليه حقيقته ( قرآنٌ ) ضرورة أنّه الكون الجامع المتّصف بالوجود ، وهوإنّما يقتضي الوحدة الجمعيّة القرآنيّة ، إذ لاكثرة في الوجود و( لا فرقان ) فيه أصلا ، فإنّه إنّما يقتضيه العدم ضرورة أنّه كونيّ .

( ومن أُقيم ) بحسب حقيقته الأصليّة ( في القرآن). ويكون موطنه هناك ( لايصغى إلى الفرقان ، وإن كان فيه ) بحسب نشأتها الطارية عليها في كلمته الظاهرة في ذلك الزمان ، وذلك هو الذي أوقع كلمته هناك بحسب تطوّراته

---

١) د : له .

الاستيداعيّة ، وذلك وإن كان لسانه المفصح عنه ولكن ما طلب فهمه ، إلاّ مقتضى حقيقته الأصليّة فلذلك ما أصغى إلى الفرقان لعدم دلالته على القرآن.

( فإنّ القرآن ) الجمعيّ الوجوديّ ( يتضمّن الفرقان ) الفرقيّ الكونيّ ، ضرورة أنّ الجمع يستوعب جميع ما في التفرقة من الأفراد ، مع الهيأة الجمعيّة التي ليس[١] فيها شيء من ذلك ، فله دلالة عليه بالتضمّن ؛ ( والفرقان ) الفرقيّ ( لايتضمّن القرآن ) الجمعيّ ولا دلالة عليه أصلا ، فلذلك ما أصغي إليه ؛ فظهر أنّ صاحب الجمعيّة هو القرآن ، فيكون القرآن أكمل من الفرقان .

[ المناسبات الحرفية في ألفاظ الإنسان والفرقان والقرآن ]

وهاهنا **تلويح** له مزيد دخل في تبيين هذا الكلام وتحقيقه ، وهو أنّ الألف والنون - على أيّ ترتيب كان - إذا كان تامّ الدلالة يدلّ على النفس والذات ، التي هي مبدء ظهور الوجود ومصدر إظهار العلم ، الذي مظهره الكلام لاغير ، والذي يصلح لظهور ذلك فيه من الكائنات الإنسان ، وما يظهره من جوارحه - أعني اللسان والبنان .

ثمّ إنّ الإنسان مشتملٌ عليها ظاهرا وباطنا : أمّا باطنا فلأنّ حقيقته هي البرزخ بين العلم والوجود ، وأمّا ظاهرا فلأنّ صورته كونيّة وجوديّة ، فهي مشتملة عليهما كما سبق بيانه ، ولذلك تراه محفوفا بهما[٢] .

وأمّا البنان والبيان : وإن كان بحسب المعنى والبطون لهما الإحاطة بالعلم

---

١) م ، د : « ليست » . التصحيح قياسي .

٢) أي الألف والنون واقعان في أول كلمة « انسان » وآخره .

والوجود بسائر مراتبهما ، لكن صورتهما كونيّة صرفة ، فلذلك تراهما [١] متأخّرين فيهما وفي الفرقان والقرآن ، اللذين بهما تمّ صور تنوّعاتهما .

ثمّ إنّ القرآن له خصوصيّة إلى الكمال الإنساني، وهي أنّه إذا حوسب عقدا ما يمتاز به عن الإنسان ونسب إلى ما به يمتاز الإنسان عنه يكون ذلك نسبة النصفيّة [٢] التي هي أخصّ نسبة بالجمعيّة ، وذلك لأنّ النصف هوالبرزخ الجامع و أمّا الفرقان فإذا حوسب كذلك يكون ذلك النسبة هو الثُلثية [٣]، التي هي التفرقة الصرفة .

[ وجه اختصاص القرآن بالخاتم ﷺ ]

وإذ قد عرفت إنّ الرسل إنّما أُرسلت بلسان قومهم ، وهو ما ظهر عليهم في طيّ نشأتهم الطارية على أصلهم ، ليتدرّجوا بها إلى فهم القرآن الكماليّ الذي هو كمال آدم بحسب حقيقته الإنسانيّة ، ظهر لك أنّ صاحب القرآن لايكون إلاّ خاتما .

(ولهذا ما اختصّ بالقرآن إلاّ محمد ﷺ) الذي به تمّ دائرة الكمال الإنساني ، وبتلك النقطة حصل لها الصورة الجمعيّة الوحدانيّة وجودا وشهودا ، ظهورا و إظهارا ، شعورا وإشعارا ؛ وذلك لأنّ سائرالأنبياء لهم العلم بالجمعيّة القرآنيّة ، فلهم الظهور به ، ولكن أمر إظهاره متوقّف على أنّ أُمم زمانه مستعدّون لأن يكونوا أُمّة الخاتم ، وإليه أشار بقوله : ( وهذه الأمّة التي هي خير أُمّة أُخرجت للناس ) بيامن مناسبتهم له وحسن تأسّيهم به .

---

١) أي الألف والنون .

٢) قر = ٣ . س = ٦ .      ٣) فرق [= ١١ =] ٢ . (هامش المخطوطة) .

[ التلويحات العددية في لفظ محمد والإنسان ونوح ]

ومن **التلويحات** التي لها كثير دخل هاهنا أنّ **للإنسان** من العقود ، التسعة المتّسعة للكلّ ، وأمّا محمد فقد اشتمل عليها بزيادة اثنين[١] : أحدهما إشارة إلى كماله ، والآخر إلى ختمه ، ولا يخفى على الفطن أنّ العقد الإنسانيّ[٢] بضم هذا الواحد الكماليّ إليه قد بلغ إلى ما يرجع إلى الواحد الجامع بين الوحدة والكثرة ، فمحمّد ﷺ هوالواحد الجامع إنسانا وبيانا ، ظهورا وإظهارا ، فهو المثل الذي لايمكن مثله ، ( فليس كمثله شيء ، فجمع الأمر في أمر واحد ) لأنّه قد أدرج كلاّ من المتقابلين في الآخر ، والأمر لايخلو منهما[٣] فجمع الكل في واحد .

وأمّا نوح : وإن كان له أيضا ذلك العقد الكامل[٤]- رسالة ونبوّة - ولكن ما ظهر في « محمد» من الزيادة الختميّة قد تبطّن فيه منفصلا ، وما ظهر فيه من الكثرة الفرقيّة تبطن في « محمد» متوصّلا مجتمعا ، ولذلك ما كان له أن يظهر مثل ذلك الإظهار ، ولا أن يأتي بيانا تامّا وكلمة جامعة .

[ الفوارق بين دعوتي نوح ومحمد ﷺ ]

( فلو أنّ نوحا أتى بمثل هذه الآية لفظا أجابوه ) وفي قوله: «لفظا» إشعار بما سبق من أنّ الرسل ما يظهرون الحقائق في صورة الألفاظ ذات الإنباء إلاّ مطابقين للسان أُممهم الظاهرة به ، فلذلك ما أتى نوح بالقرآن لفظا ، وأتى به محمد ﷺ .

---

١) انسان = ١٦٢ = ٩ . محمد = ٩٢ = ١١ .

٢) وهو التسعة ، وإذا ضم إليها الواحد تكون عشرة وهي الجامع بين الكثرة والوحدة .

٣) د : فيهما .

٤) نوح = ٦٤ = ١٠ .

( فإنّه شبته ونزّه في آية واحدة ، بل في نصف آية ) على ما سبق بيانه [١].

( ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيّتهم ) دعوة تنزيه ( فإنّها غيب ) بالنسبة إلى هذه النشأة [٢]( و نهارا ) أيضا ( دعاهم من حيث ظاهر صورهم وحسّهم [٣]) دعوة تشبيه (وماجمع في الدعوة ) بينهما، وماجعل الأمرين أمرا واحدا ، على ما هو مقتضى كمال الحقيقة الإنسانيّة ( مثل ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] ، فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا ) حسبما يقتضيه الفرقان من التفرقة [٤].

( ثمّ قال ) معتذرا ( عن نفسه : إنّه دعاهم ليغفرلهم ) على ماهومقتضى أمرقهرمان الوقت ودعاء ألسنة استعدادات أهاليه من الستر، فإنّه مبدء ظهور سلطان النبوّة وإظهار ما اتّفق عليه كلمة أعيان تلك الدولة ، يعني وضع الصور وإسبال الستائر ؛ ( لا ليكشف لهم ) على ما هو مقتضى أمر الولاية و سلطانها ، فإنّه إنّما يمكن ظهوره بعد ختم [الف ٢٥٧] السلطنة الأولى .

واعتذر عن قومه أيضا بأنّهم عرفوا لسان دعوته ( وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلّم ، لذلك ﴿ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَ ٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ ﴾ ،

---

١) د : كماسبق بيانه .

٢) كتب في هامش النسخة : «س»، وكتب النوري – قده – تحته : « لعل إيراد صورة « س » هاهنا إشارة إلى القلب الإنساني ، الذي هو غيب فطرة الإنسان ، وقلب كل حقيقة هو مركز محيط دائرته ـ نوري .

٣) د : وجثتهم . وكذا جاء في بعض نسخ الفصوص كما أشار إليه القيصري .

٤) كتب في الهامش : « ق » وكتب النوري تحته : « لعل إيراد صورة « ق » هاهنا إشارة إلى قلب الفرقان الذي هو حرف القاف الواقع في الوسط كالسين الواقع في وسط لفظ الإنسان – نوري » .

وهذه كلّها صورة الستر التي دعاهم إليها ، فأجابوا دعوته بالفعل ، لابلبّيك ) .

( ففي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] إثبات المثل ونفيه ) على ماسبق بيانه بحسب المعنى الواحد ، لا على أن يكون الكاف زائدة على أحد التقديرين، فإنّه يلزم أن يكون دلالته على المعنيين بحسب الوضعين[١] المتغائرين وهوخلاف المقصود ، فإنّ المقصود أنّه جمع بين المتقابلين في معني واحد ( و لهذا[٢] قال عن نفسه عليه السلام[٣] أنّه أوتي جوامع الكلم ) بين المغفرة والكشف ، و الإظهار والستر .

( فما دعا محمد قومه ليلا ونهارا ) - أي إخفاء وإظهارا - ( بل دعاهم ليلا في نهار[٤] ونهارا في ليل )﴿ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ [٦١/٢٢] .

وإذ كان أمر نوح دعوته بالاستغفار - وقد بيّن الاختلاف والتفاوت بين ما أتى به نوح عليه السلام وماجاء به محمد عليه الصلوة والسلام في أصل التوحيد - شرع يبيّن وجه سريانه في سائر ما يتفرّع عليه من الحكم ، من جملة ذلك ما أُشير إليه بقوله :

(فقال نوح في حكمته ) المترتّبة على الاستغفار مشيرا إلى غايته ( لقومه :

---

١) د : الوصفين .

٢) عفيفي : وبهذا .

٣) « أُوتيت جوامع الكلم » حديث معروف رواه العامة والخاصة في روايات وألفاظ مختلفة : الخصال : باب الخمسة ، ح٥٧ ، ٢٩٣ . مسلم : كتاب المساجد ، ح٧-٨ ، ٣٧٢/١ . المسند : ٢٥٠/٢ و٣١٤ و٤٤٢ و٥٠١ .

٤) د : - في نهار .

﴿ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴾) أي يفيض عليكم من سماء القدس وعلوّ التنزيه -إذا توجّهتم نحوه بالاستغفار- ذوارف الحقائق التنزيهيّة وطريق استحصالها من الاعتبارات العقليّة التي هي مبنى قواعد النظر ( وهي المعارف العقليّة في المعاني والنظر الاعتباري ) الذي منه يكتسب تلك المعاني ويستحصل تلك النتائج .

(﴿ وَ يُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ ﴾ أي بما يميل بكم إليه ) من العلوم اليقينيّة والعقائد الراسخة المميلة قلوبكم نحوه ، ( فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه [١] ) ، إذ من شأن الأُمور اللطيفة [٢] الخالية عن الاختلافات الهيولانيّة و الاعوجاجات الجسمانيّة ، الصافية عن صدء الغواشي الغريبة والعوارض المشخّصة الظلمانيّة ، أن يرى الناظر فيها صورتَه ، والعقائد العلميّة الكليّة لها تلك اللطافة بأتمّ وجه ، فهي إنما يظهر لأربابها صورتهم - لا غير .

( فمن تخيّل منكم أنه رأى [٣] ) - أي رأى الحــق - ( فما عرف ) الحكمة الإلهيّة لجهله بتلك الضابطة الكلّيـة ، ( و من عرف منكم أنه رأى نفسَه فهو

---

١) فالحاصل أن طريقة العقل هو أن يكون الحق مرآة الخلق ، أي مجلاة شهودهم أنفسهم ؛ وذلك على خلاف مشرب الولاية والوراثة . فإن الخلق فيه يكون مظاهر ذاته الأحدية تعالى ومجالي وحدانيته الكبرى، ومرايا صفاته العليا وأسمائه الحسنى . ففيه كان يقول العارف بالله في مواقف قرب الفرائض - كما مرت الإشارة -إذا شهدنا شهد نفسه بمشهد سمعه وبصره - نوري .

٢) وذلك هو ما قال ﷺ : « كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مخلوق مثلكم ، مردود إليكم » ؛ وفيه تأويل قوله ﷺ : « إنما هي أعمالكم ترد عليكم » ؛ وقال ﷺ : « احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار »، وقال قبلة العارفين علي ﵇ : « تجلّى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » ومن هاهنا قالت العلماء بالله : « العلم [ال]حجاب الأكبر » كيف لا ! وقد قال قبلة العارفين ﵇ : « معرفتي بالنورانية معرفة الله » وقال ﵇: «لايعرف الله إلا بسبيل معرفتنا » - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

٣) عفيفي : رآه .

العارف ، فلهذا انقسم الناس إلى عالم وغير عالم ) ، وإلاّ فالكل قد استحصل عقيدة واعتكف عندها واطمئنّ بها .

ومما يؤيّد هذا ما ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَ اتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ ( وَ وَلَدُهُ ﴾ وهوما أنتجه لهم نظرهم الفكري ) بمقدمتيه المزدوجتين ازدواج الأبوين ( والأمر موقوف علمه على المشاهدة ، بعيد عن نتائج الفكر﴿ إِلاَّ خَسَارًا [1]﴾) وضياعا لرأس المال، يعني المقدّمات الحاصلة لهم والقواعدالتي يميل إليها قلوبهم ويستنتجُونَ بها العقائد ويستربحون بها الأموال .

وإذ كان ذلك في المعارف الإلهيّه مما لا يجدي بطائل[2] ، وطريق النظر فيها منبتّ ما يفيض على السالك فيه بطلّ ولا وابلٍ[3] ( فما ربحت تجارتهم ) .

وإذ تزلزلت تلك القواعد ، لأنّ مسلكهم - ذلك - مثار الشبه والشكوك التي بها يضطرب القواعد ويزول عن مستقرّها( فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيّلون أنّه ملك لهم ) وهذا أيضا مما يدلّ على أنّ العقائد صور أنفس المعتقدين ، فهي عند ترقيها بمدارج الكمال تتحوّل صورتها ، فلابدّ من زوال تلك العقيدة التي هي صورتها أولا .

هذا ما في الكلمة النوحيّة والنوحيين من هذه الحكمة ( وهو في **المحمّديين** ﴿ وَ أَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [٧/٥٧] ) .

---

١) يعني ما انتجه إلا خساراً ، والجملة في البين معترضة + نوري .

٢) وما يجدي عنك هذا : أي ما يغني . فقال : هذا أمر لاطائل فيه إذا لم يكن فيه غناء ومزية ( هامش النسخة ) .

٣) د : بطل وابل .

( وفي نوح[1]:﴿ ألاَّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً ﴾ [٢/١٧] ، فأثبت الملكَ لهم ) في الحكمة النوحيّة ( والوكالة لله فيه[2]) ؛ وأمّا في المحمّديين ( فهم المستخلفون فيهم ) أي في أنفسهم وفي جميع الممالك ( فالملك لله) . ( وهو ) في النوحيّين ( وكيلهم ، فالملك لهم ، وذلك ملك الاستخلاف ) ، فإنّه ليس للعبد أن يملك بالاستحقاق قطعا .

[ ملك الملك ]

( وبهذا ) - أي بما ظهر من هذه الحكمة - وهو أنّ أحوال العقائد التي هي أملاك[3] أصحابها النوحيين الخاسرين في التصرّف فيها ، وهي بالنسبة إلى أصحابها المحمّديين ممالك مستخلفين فيها ومنفقين منها ؛ كلّها حق ، كما سيجيئ تحقيقه ؛ ففي هذه الصورة - ( كان الحقّ ملك الملك ، كما قال الترمذي[4] ) في أسئلته ، وقد أجاب الشيخ عنها في الفتوحات[5] .

---

١) قال القيصري (٥٢١) :« وانما قال: «وفي نوح» وإن كانت الآية في بني إسرائيل ،كقوله تعالى : ﴿ وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً ﴾ ، لقوله بعدها : ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ [٢-٣/١٧] ، فجعل بني إسرائيل من ذرية قوم نوح .

٢) عفيفي : فيهم .

٣) د : ملاك .

٤) أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر ، من أئمة الصوفية عالمٌ بالحديث . قال السلمي : « لقي أبا تراب النخشبي ، وصحب يحيى الجلاء ، وأحمد بن خضرويه ، وهو من كبار مشائخ خراسان ، وله التصانيف المشهورة » . توفي سنة ٢٥٥ ، أو ٢٨٥ ، وحكى ابن حجر (لسان الميزان : ٣١٠/٥) كونه حيا سنة ٣١٨ ، راجع طبقات الصوفية : ٢٢٠-٢١٧ . حلية الأولياء : ٢٣٥/١٠-٢٣٣ . سير أعلام النبلاء : ٤٤٢/١٣-٤٣٩ .

٥) الفتوحات المكية : السؤال السادس عشر من أسئلة الحكيم الترمذي ، ٥٠/٢ .

فإنّ الحكيم **محمد بن علي الترمذي** قد سأل **الخاتم للولاية** عن أسئلته ، وكان قبل الشيخ ؛ بأربعمائة سنة تقريبا ، وصرّح بأنّ الخاتم هو الذي يجيب عنها ، ومن جملتها : « كم مجالس ملك الملك » ؟

فأجابه أوّلا بأنّة على عدد الحقائق الملكيّة و الناريّة [١] و الإنسانيّة ، و استحقاقاتها الداعية لإجابة الحقّ فيما سأله منه .

ثمّ بسطه بما معناه : إنّ الكلام هاهنا مسبوق بمعرفة ملك الملك ، وذلك موقوف على معرفة الملك ، وهو الذي يقضي فيه مالكه بماشاء[٢] فلايمنع عنه ...

فالمأمور هو الذي يقال له الملك ، والآمر هو المالك ... سواء كان المأمور دونه أو مثله أو أعلى ... فإنّ قول العبد : « اهدنا » أمر منه ، وإن سمّي دعاء .

فإذا فهمتَ هذا وعلمتَ أنّ المأمور قد امتثل أمرَ آمره ، فأجابه فيما سأل منه ، أو اعترف بأنّه يجيبه إذا دعاه لما يدعوه إليه ، إذا كان المدعوّ أعلى منه فقد صيّرنفسَه - هذا الأعلى - ملْكا لهذا الدون ، وهذا الدون هو تحت حكم هذا الأعلى وقدرته وأمره ، فهو ملْكه بلاشكّ ، وقد قرّرنا أنّ الدون - الذي هو بهذه المثابة - قد يأمر سيّدَه ، فيجيب السيّدُ لأمره ، فيصير بتلك الإجابة ملْكا له - وإن كان عن اختيار منه - فيصحّ أن يقال في السيّد : « إنّه ملْك الملْك » لأنّه أجاب أمرَ عبده ، وعبدُه ملْك له ، والمأمور هو الملْك ، فالسيّد عند الإجابة ملْك الملْك .

فعلم وجه التفاوت بين الكلمتين في هذه الحكمة .

---

١) د : الملكية النارية .  ٢) د : بمايشاء .

[ معنى المكر في الدعوتين ]

ومن جملة تلك الحِكم ما قال تعالى حكاية عن قوم نوح : (﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾[٢٢/٧١] لأنّ الدعوة إلى الله مكرٌ بالمدعوّ ) ، حيث قال نوح : « رَبِّ إنّي دعوتهم» مطلقا ، ولاشكّ أنّ الحقّ عين المدعوّ والداعي والبداية والنهاية، فالدعوة مكرٌ بالمدعوّ ضرورة ( لأنّه ماعدم من البداية فيُدعى إلى الغاية ) .

وأمّا محمد فما أطلق في دعوته بل قال : (﴿ أَدْعُوا إِلَى[١] اللَّهِ ) عَلَى بَصِيرَةٍ﴾) [١٠٨/١٢]أي على وقوفٍ وعلمٍ بأنّه بحسب هويّته الجمعيّة عين الكلّ[٢] لكن الدعوة إنّما هي بحسب أسمائه المهيمنة في وقتها ، ( فهذا عين المكر على بصيرة ) وحيث قيّد دعوته بالبصيرة علم أنّه إذا كان عين الكل يستدعي أن يكون الدعوة حقّا ، إذ هي عينه ، ( فنبّه أنّ الأمر له كلّه ) فليس للداعي دخل في الدعوة أصلا .

وإذ ليس في الدعوة النوحيّة هذا التنبيه ، بل إجمال من القول ، أجمل قومُه أيضا في الجواب ، ( فأجابوه مكرا ،كما دعاهم ) امتثالا لما أمرهم لسان الوقت وعملا بمقتضاه .

ولما كان في الدعوة المحمّديّة ذلك التفصيل ، فهِمَ قومُه منه ذلك ، (فجاء المحمّديّ وعلم أنّ الدعوة إلى الله ) لما كانت عبارة عن طلب الإقبال والتوجّه نحو الإسم المهيمن في وقته بالتزام مقتضياته والإعراض عمّا يقابل ذلك الإسم بالكفّ عمّا يستدعيه ( ما هي من حيث هويّته ) ، إذ نسبة الهويّة المطلقة مع الكلّ سواء ، ( وإنّما هي من حيث أسمائه ، فقال : ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى

---

١) عفيفي : - الى .  ٢) د : عن الكل .

الرَّحْمَنِ وَفْدًا ﴾ [١٩/٨٥] ( فجاء بحرف الغاية وقرنها بـالإسم ) الذي هو قهرمان الوقت ، وإن كان من الأسماء الكلّية المحيطة بالكلّ ، لكن الإسم من حيث هو له طرف الظهور فالطرَف الآخر يقابله ويوجب الأمر للمقبلين إليه أن يجتنبوا عن أحكام ذلك المقابل .

(فعرفنا أنّ العالم كان تحت حيطة اسم إلهي) هو قهرمان الوقت كالرحمان في زمان الخاتم ، فله السلطنة على العالمين ( أوجب عليهم أن يكونوا متقين ) عن أن يقبلوا وجوه كماله نحو غيره ، و ينسبوا الصفات الكماليّة و الأحكام الوجوديّة إليه ، فإنّ المنتسب إلى غيره إنّما هو النقائص الإمكانيّة والأحكام العدميّة - لاغير ، كما سبق تحقيقه في بيان معنى التقوى[١] .

[ مكر قوم نوح ]

ثمّ إنّ **نوحا** لما أطلق الدعوة والمكر بها إطلاق تفرقة - بعدم تقييدها - وبالغ في تلك التفرقة حيث قال: ﴿ لَيْلاً وَ نَهَارًا ﴾ [٧١/٥] أجاب قومه بما يطابق ذلك في التفرقة والمكر ( ﴿ فَقَالُوا ﴾ في مكرهم ﴿ لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَ لاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْرًا ﴾) [٧١/٢٣] فصرّحوا في صورة تفرقة الآلهه بالعدد الخمس الذي هو أمّ التفرقة العدديّة كلّها ، على ما سبق .

هذا وجه الإجمال ، وأمّا وجه التفصيل منه ، فله مجالي على منصّات التأويل حسب مدارج الأفهام ودخلها في حقائق التنزيل ، وأجلاها أن يحمل على المجالي الخمسة[٢].

---

١) د : التقويم .

٢) كتب في الهامش تطبيقا للمراتب على الأسامي الخمسة المذكورة في الآية : « ١ : إشارة إلى ☜

ولا يخفى وجه النسبة الدالّة عليها بترتيبها من الأعلى إلى الأنزل ، فلا نوضحه أكثر من ذلك .

فبهذه الوصيّة مكروا معه مكرا كبّارا ، لأنّهم إنّما تواصوا[1] على عدم تركهم تلك الصور شيئا منها لئلاّ يفوتهم من الجمعيّة شيء ( فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدرما تركوا من هولاء ، فإنّ للحقّ في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله ) .

وأمّا محمد ﷺ لما أطلق الدعوة إطلاق جمعٍ بضمّ القيد إليها ، ظهر في قومه الجمعيّة الإطلاقيّة ، و سرت في سائر أحكامه ، و لذلك ترى ما يوازي تلك الوصيّة ( في المحمّديين ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاه ﴾[٢٣/١٧] أي حكم ) بما مؤدّاه تلك الجمعيّة التي لايشذّ منها شيء من تلك الصور أصلا ، فأظهر تفرقة التشبيه في صورة جمعيّة التنزيه ، يعني ضمير الغائب في الوصيّة ، كما أظهر جمعيّة التنزيه في صورة تفرقة التشبيه في الدعوة ، يعني الدعوة المقيدة[2].

---

☜ مرتبة الأحدية ، أي مرتبة العشق . ٢ : مرتبة الواحدية ، أي النفس الرحماني لسعته . ٣ : عالم الأرواح ، لإغاثتها . ٤ : عالم المثال ، لأنه عائق بين العالمين . ٥ : عالم الأجسام»(هـ) . وكتب النوري - قده - تعليقا على هذا الهامش : « يعني أن ودّا هي صورة المرتبة الأحديّة التي هي مرتبة : فاحببت أن أعرف . وأن سواعا - الذي من مادة السعة - هي صورة المرتبة الواحدية ، التي هي مرتبة النفَس الرحماني والرحمة الواسعة . وأن يغوث هي صورة عالم الأرواح الكليّة الإلهيّة التي هي غياث النفوس التي تحت حيطتها وتصرفها . ويعوق هي صورة عالم المثال العائق الحائل بين العالمين والحاجب للعالم الطبيعي عن شهود أربابها ، وهكذا أمر نسر بالقياس إلى أصله الذي هو عالم الطبيعي الجهلاني - فاعتبروا يا أولي الأبصار » - نوري .

---

١) د : توصوا .

٢) يعني الدعوة المقيدة ، وهي مناط التفرقة - نوري .

[ وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إيّاه ]

ثمّ إذا تقرّرأنّ المعبود في أيّ صورةكان إنّما هوالحق ( فالعالِم يعلم من عُبد ) في تلك الصور ( وفي أيّ صورة ظهر حتّى عُبد ) فإنّ الصور مختلفة في الحيطة والكمال و قبول ظهور الوحدة الجمعيّة [1] وعدمه ( و أنّ التفريق والكثرة ) في أحديّة الجمعيّة الإلهيّة (كالأعضاء في الصورة المحسوسة) من الشخص الواحد، فإنّ له صورة محسوسة ظاهرة ومعنويّة باطنة ،كلّ منهما ذات كثرة ، ولا يقدح ذلك في وحدة الشخص بوجه ، على تخالف مراتب تلك الكثرة في كلّ من تينك الصورتين ، فإنّ الأعضاء المحسوسة : منها ما هي بمنزلة الرؤساء في إنفاذ الأمر ، ومنها ما هي بمنزلة الخدّام في إعداد ما ينبغي لها ، ومنها ما هي بمنزلة الأساس والأعمدة ، ومنها ما هي بمنزلة الزوائد والفضلات .

( وكالقوى المعنويّة في الصورة الروحانيّة ) فإنّ منها ما هو رئيس الكلّ ، إنّما يقوم أمر الوحدة الشخصيّة به ، ولا يشذّ من محيط حكمه شيء منها - و هوالقلب - فإنّ له أمر أحديّة جمع الأعضاء كلّها ، بحيث لايمكن بقاء شيء منها إلاّ بوصول المدد الوجودي منه إليه ، ولا ينتهض أحد من الجوارح لإقامة العبادة إلاّ بأمره - أيّة عبادة كانت ، لأيّ معبود كان - فهو المعبود[2] حقيقة .

( فما عُبد غير الله في كلّ معبود ) إلاّ أنّ العبّاد - على اختلاف طبقاتهم - فرقتان :

منهم من جاوز أسافل الصور ومهابط كثائفها وما وصل إلى أعالي المعاني

---

١) د : - الجمعية .　　٢) د : الوجود .

ومطالع لطائفها ، فهم المسخَّرون تحت سلطان الخيال ، ممتثلين أوامره ، عابدين إيّاه ، فمعبودهم لايكون إلاّ متعيّنا [٢٥٨/الف] بالتعيّن التقابلي ، و واحدا بالوحدة المقابلة للكثرة ضرورة ، سواء كان ذلك من الأصنام الصوريّة المحسوسة ، أو العقائد المعنويّة المعقولة .

ومنهم من جاوز ذلك و وصل إلى أعالي المعاني ، وبلغ المرتبة الجمعيّة القلبيّة ، وتحقّق بأحديّة جمعيّتها ؛ فمعبودهم لا يكون إلاّ المتعيّن بالتعيّن الإحاطيّ ، والواحد بالوحدة الإطلاقيّة الجمعيّة ، سواءكان قبلة توجّهه الصورة المحسوسة أو المعاني والهيآت المعنويّة المعقولة .

وأشار إليهما بقوله : ( فالأدنى من تخيّل فيه الأُلوهة ، ولولا هذا التخيّل ما عبد الحجر ولا غيره ) فمعبودهم إنّما هو المتخيّل الذي تصوّر فيه الألوهة[١] ، لا المحسوس ( و لهذا قال : ﴿ قُلْ سَمّوهُمْ ﴾ [١٣/٣٣] فلو سمّوهم ، لسَموهم حجرا أو شجرا أو كوكبا ؛ ولوقيل : «من عبَدتم ؟» لقالوا: « إلها » ) من الآلهة ( ما كانوا يقولون : « الله » ولا « إله[٢] » ) الدالاّن على الذات الواحدة ، ضرورة أنّ معبودهم متعيّن بالتعيّن الفرقي المنكَر ، غير المعروف عندهم - وإن كان معروفا في نفسه .

( والأعلى ما تخيّل[٣] ) فيه الأُلوهيّة ( بل قال ) - أي أظهر من اليقين القلبي - ( هذا مجلى إلهيّ ينبغي تعظيمه ) حسبما يستحقّه من الرتبة التي تليق

---

١) الالوهة اسم المرتبة الالوهية + نوري .

٢) عفيفي : الاله .

٣) قوله : « ماتخيل فيه الإلوهية » لفظة « ما » فيه نافية - فلا تغفل + نوري .

به ويفصح عنه لسان الشرع في ذلك الزمان بين المجالي - ( فلا يقتصر ) على عبادة ذلك المجلى وتعظيمه بالعبادة فقط .

( فالأدنى صاحب التخيّل ) لما كان معبوده إنّما هو المتخيّل - لا غير - ولا يسمّي الأصنام إلاّ بأسمائهم الطبيعيّة ، ولا يظهر غير ذلك ( يقول : ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ ﴾) أي تلك التعيّنات المتقابلة الغائبة عن نظرهم في الحجب الإمكانيّة ( ﴿ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى ﴾ [٣/٣٩] والأعلى العالم ) الواصل إلى أحدّيّة الجمع الذاتي (يقول :﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾) بالوحدة المطلقة (﴿ فَلَهُ أَسْلِمُوا ﴾) قياد عبادتكُم ، وإليه أسندوا الوجود وما يتبعه من الأوصاف والنسب ( حيث ظهر ) في المجالي المقيّدة ، فإنّها مظهر الوحدة الإطلاقيّة ، لاغير ( ﴿ وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾ [٣٤/٢٢] الذين خَبَتَ نارُ طبيعتهم ) أي خمدت وسكنت - فإنّ الخبت : الإطمئنان .

**وما قيل**[١] : « إنّه من الخَبْو » فهو خلاف الظاهر ، وذلك وإن كان على قاعدة التحقيق صحيحا إلاّ أنّ الشيخ قلّمّا يرتكبه ، سيّما في وجوه التأويل .

فإنّ الذين سكنت فيهم لواعج نيران الطبيعة وانقطعت أحكام تسلّطها عنهم هم الذين علموا الأمر على ماهوعليه وأظهروا ذلك ( فقالوا : « إلها » ) لتلك الموجودات المعبودات ( ولم يقولوا : طبيعة ) ويسمّوهم بأساميها .

[ تأويل الإضلال ]

ثمّ إنّ من جملة الحِكم التي للكلمة النوحيّة ما نسب إلى قومه من الضلال بقوله :

---

١) القائل الكاشاني ، وتبعه القيصري أيضا .

( ﴿ وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا ﴾ أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب ) - حيث قالوا : ﴿ إِلهُكُمْ إِلهٌ وَاحِدٌ ﴾ [١٦٣/٢] مع تكثّر المظاهر والتعيّنات - (﴿ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ ﴾ لأنفسهم ، المصطفين ، الذين أُورثوا الكتاب أوّل الثلاثة [١]) بقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴾ [٣٢/٣٥] برفع أوصافها الامتيازيّة التي بها يتقوّم ذاتها وقلع مواد تشخّصاتها بالكلّية ، حيث لايبقى لها أثر ولا حكم ولا عين أصلا ، فيكون ظالما عليها في عدم إبقاء آثارها وإخفائها في ظلمات أوصافها العدميّة الكونيّة .

ثمّ إنّ ذلك لما كان في المآل ترقّيا لها إلى مراقي كمالها ، استعمل « الظلم » باللام تنبيها إليه ، فلذلك تراه أوّل من يرث الكتاب ( فقدّمه [٢] على « المقتصد» و« السابق » ﴿ إِلاَّ ضَلاَلاً ﴾ [٧١/٢٤] : حيرة [٣]) .

وأمّا ( المحمّديّ ) فطلب الزيادة في ذلك حيث قال [٤]:« ربّ ( زدني فيك تحيّرا ») وجعل ذلك مقاما ، حيث حكى عن مثل المنافقين من قوم موسى [٥] : (﴿ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾) [٢٠/٢] .

ثمّ إنّ الإقامة ممالا يمكن في الوجود لأنّه حركة وسير كما قال تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٥/٥٠] وقال : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[٢٩/٥٥]

---

١) د : فهم أول الثلاثة .

٢) أي في الآية الشريفة : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [٣٢/٣٥] .

٣) عفيفي : الا حيرة .

٤) لم أعثر عليه في الجوامع الروائية وقد ورد كتب العرفاء مرفوعا .

٥) كذا في النسختين . ويستقيم المعنى بالتوجه إلي كلمة « مثل» .

لكن الحركة أيضا مما لايتصوّر للأعلى العالم ، فإنّها تستلزم الإعراض عن جهة ، والإقبال إلى ما يقابلها ، وذلك مما ينافي مشهد الأحديّ الجمعيّ الذي موطنه ، اللهم إلاّ أن يكون ذلكِ حركة دوريّة ، فإنّ كلّ جهة ونقطة يُعرض عنها في تلك الحركة فهي التي يُقبل إليها في عين الإعراض عنها ، فهذه الحركة هي المناسب[ـة] له ، فلذلك قال :

[ الحركة الدورية وغيرها ]

( فالحائر له الدور، والحركة الدوريّة حول القطب ) ، حيث أنّ المتحرّك لم يختلف نسبته إلى القطب بالبُعد والقرب ، وإن كان في كل لحظة معرِضا عن جزءٍ من أجزاء تلك المسافة ومقبلا إياها ، ولكن تلك الكثرة ما أثرت في وحدة نسبته إلى القطب ؛ ( فلايبرح منه ) أي لايتحرّك عنه أصلا ، فهي الجامع بين الحركة والسكون ، كما أنّ الحيرة جامعة بين العلم والجهل فهو معتنق الأطراف .

( وصاحب المستطيل[1] ) يعني الأدنى الذي يتخيّل صورة متعيّنة و يجعلها قبلة التوجّه ، وينتهض إليها معرضا عن الكلّ ، فإنّه إنّما يُتصوّر ذلك في الحركة المستطيلة المستلزمة للإعراض عمّا هو المطلوب من التعيُّنات والجهات ، فهو أبدا ( مائلٌ ، خارج عن المقصود ، طالب ما هو فيه ) ، كما قيل :

« أراكَ تسألُ عن نجد وأنتَ بها »

( صاحب خيال ) أي مثال متخيَّل من الصورالمجعولة له ( إليه غايته ، فله « من » و « إلى » وما بينهما ) ممّا فيه من المدارج والمقامات المختلفة بنسبة القرب والبُعد .

---

١) عفيفي : وصاحب الطريق المستطيل .

( وصاحب الحركة الدوريّة لابدء[1]) لسيره[2] ( فيلزمه « من » ولا غاية فيحكم عليه « إلى » ، فله الوجود الأتمّ ) الذي لايقبل الزيادة أصلا من حيث الرتبة الذاتيّة التي له ، وجمعيّة الأطراف ، ( وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم ) بما ورثه[3] أولا من الكتاب - يعني القرآن الجمعيّ الفرقيّ .

[ تأويل الغرق في قوم نوح ]

و من جملة تلك الحِكم قوله فيهم أيضا : ﴿ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [٧١/٢٥] ( مما خَطِيئاتِهم ) أي صوَر أعمالهم وأحكام تعيّناتهم الباطلة التي هي الخطاء ( فهي التي خطت بهم ) إمّا من « الخَطو » ، أي تلك الصور هي التي ساقتهم ، وإمّا من « خطّ بالقلم »، أي الصوَر الكثيرة المتولّدة عنهم في طيّ المراتب والمقامات - تولُّد الصور الكتابيّة من القلم - هي التي أعدّتهم لأن

---

١) عفيفي : لابدء له .

٢) نعم ، ليس لسيره بدؤ وطرف بداءة من السلسلة حتى يلزمه « من » المقابلة لـ«إلى» ، وكذلك ليس لسيره نهاية - وهي طرف منتهى السلسلة - فيلزمه « إلى » المقابلة لـ« من »، مقابلة نهاية السلسلة المترتبة لبدايتها . ولكن له بدؤ وبداءة هي بعينها التي هي معنى « من » ، نهاية هي نفس معنى « إلى » فارتفع ثنوية المتقابلتين وتقابلهما من البين ، فلزم ثبوت « من » في عين ثبوت « إلى » وبالعكس . ففي البداية حصلت النهاية ، وفي عين النهاية حصلت البداية ، كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ كما قال : ﴿ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾[٥٧/٣] وقال : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [٧/٢٩ ] وقال :﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَ لاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [٣١/٢٨] . ومن هاهنا يعلم سرّ قولهم : « إن القطرة إذا وصلت واتصلت بالبحر ودخلت فيه فلا ينتهي سيرها ، ولا نهاية لسيرها فيه » .

والحاصل أن حركة حضرة الوجود دوريّة سرمديّة ، وحركة الأفلاك ـ سيّما الحركة العرشيّة دور مركز العالم الكلي ـ صورة ومثال من حركة حضرة الوجود المحيط ، المستوي على العرش - فافهم - نوري .

٣) د : بما أورثه .

يغرقوا في بحار العلم بالله ، وهي الصور الكتابيّة التي أُنزلت على الأنبياء وأُرسلوا بها ، فإنّها هي التي أوردتهم مخاض العرفان ( فغُرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة ) التي لاتبقى معها صورة من الصور العلميّة والحقائق أصلا ، فإنّها ﴿ لاَ تُبْقِي وَ لاَ تَذَرُ ﴾ [٢٨/٧٤] (﴿ فَأُدخِلُوا نَارًا ﴾ في عين الماء ) .

و ( في **المحمّديّين** ) من هذه الحكمة ما يودّيه قوله : (﴿ وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾[٦/٨١] سَجّرتَ التنور : إذا أوقدتَه ) ولايخفى على الفطِن مابينهما من التفاوت في الجمعيّة القرآنيّة .

(﴿ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ﴾) لفناء الكلّ في ذلك البحر ( و كان الله عين أنصارهم ، فهلكوا فيه ) من نفوسهم وأحكامها الامتيازيّة ( إلى الأبد ، فلو أخرجهم إلى السيف - سيف الطبيعة - لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكلّ لله وبالله ، بل هو الله ) أي وإن كان الساحل وجميع ما ينسب للبحر هو له وبه يوجد ، إذ بدونه لايقال له ذلك ، بل الكل في نظر الشهود الجمعي هو البحر ، إذ ليس لذلك البحر ساحل .

لاترمْ في شمسه ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي فيء

و ملخّص **ما في هذه العبارة من الإشارة** أن في عين الطبيعة ثلاث اعتبارات : أنزلها كونها أثرا للذات وفعلا لها ، وهو المشار إليه بالطبيعة ، وبعده كونها صفة قائمة بها ، غيرمتحقّقة بدونها ، وهو المشار إليه بالسيف ، وأعلاها كونها عينها ، كماهو في نظرالأعلى العالِم الذي هوالكامل[١] في الإخلاص

---

١) قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : « كمال الإخلاص نفي الصفات ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف »- الخطبة - نوري .

فعلم أنّ مشهود الأعلى ليس أمرا خارجا عن الطبيعة ، بل هو عينها ، لكن فيها مواطن بعضها أعلى ، وبعضها أنزل .

[ تأويل دعاء نوح على قومه ]

ومن جملة تلك الحكم ما (﴿ قَالَ نُوحٌ رَبِّ ) لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴾[٧١/٢٦]( ما قال: « إلهي » ، فإنّ الربّ له الثبوت ) باعتبار أن لكلّ نوع ربّا يخصّه ، فلا يختلف مقتضياته ويثبت على اقتضاء واحد ( و الإله يتنوّع بالأسماء ) باعتبار الجمعيّة التي له ( فَهُوَ كُلَّ يوم في شأن ؛ فأراد بالربّ[1] ثبوت التلوين ) فإنّ الاستثبات والتمكّن في نظرالتحقيق ماهو في عين التلوين والتجدّد ، لأنّ المقامات إنّما تصحّ عند الأعلى العالم إذا جاوز إلى مقابله ، و به تمّ ظهوره ، فالصحيح من التمكين ما هو في عين التلوين ( إذ لا يصحّ إلاّ هو ) .

(﴿ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ ﴾ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها ) أي يتحقّقوا بحقيقة البطون ، ولا يبقوا على ظاهر أرض الظهور ، عاكفين بمشاعرهم على

---

١) إذ الربوبية والتربية هي إخراج الموجود الناقص الطالب فطرة لنيل كماله وإدراك تمامه - شيئا فشيئا - من القوة إلى الفعليّة ، ومن النقص إلى تمامه ، وتمام الشيء الذي هو غايته ، هوبعينه علته ، وهي مبدؤه ومعاده ومرجعه -كل يرجع إلى أصله الذي جاء منه - وروح معنى الرجوع يقتضي هذا . والرجوع - أي رجوع الأشياء كلها إليه تعالى - قد عرفت معناه ذلك حيث صرح الشارح بأنه ليس كما توهمه الجمهور من كون مبدئية علة العلل المترتبة بكونها طرف السلسلة ، حتى يكون مرجعيتها ومعاديتها أيضا بكونها طرف سلسلة النهاية . فإذا تحققت بما أومأنا إليه تتمكن من أن تدرك حق معنى قوله : إن في عين الطبيعة ثلاث اعتبارات . وكذامعنى قوله : فالصحيح من التمكين ما هو في عين التلوين . كما أن الصحيح من التنزيه ما هو في عين التشبيه . ودرك حق معناه صعب مستصعب جدا - فتفطن - نوري .

ستائر صورها التنزيهيّة وحُجبها الإمكانيّة الاعتقاديّة ، على ما هو مقتضى دعوته بقوله لهم ﴿ قُلْتُ اسْتَغْفِرُوا ﴾ ليشاهدوا الحقّ في أسفل الحقائق ومركز الخفاء ، ولا يخصّوه بالعلوّ الذي في حيطة التقابل ؛ وهذا وإن كان دعاء لهم بحسب الحقيقة ، لكن بحسب تعيّناتهم التي بها هم الكافرون يكون[1] عليهم ، ضرورة فنائها بالكلّية عند هذا التحقّق .

( **المحمّديّ** ) له في هذه الحكمة وجوه :

**منها قوله**[2]: (« لو دلّيتم بحبل لهبط على الله ») ، **وقوله** : (﴿ لَهُ مَا فِي السَّموَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾) [٢/٢٥٥] ، الأوّل يدلّ على ثبوت تلك النسبة للذات ، والثاني على ما لها من الأفعال .

ثمّ إنّ من شأن من يؤتى جوامع الكلم أن يثلث الدالّ في كل أمر ، لذلك قال : ( و إذا دُفنت فيها ، فأنت فيها ، وهي ظرفك ) كماقال تعالى : (﴿ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾)[٢٠/٥٥] فالأرض لها جامعيّة نسبة المبدئيّة والمعاديّة مع ما ذكر ، كلّ ذلك لأنّها وقعت مركزا ، والمركز مستجمع لوجوه الكثرة التي على محيط الظهور والإظهار جملة ، فإنّه أصل تلك الكثرة .

ثمّ إنّ نوحا إنّما دعى عليهم بتلوينهم من ظاهر أرض الظهور إلى باطن خفائها ، ( لاختلاف الوجوه من الكافرين ، الذين ﴿ اسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُم ﴾ و

---

١) د : - يكون .

٢) أخرج الترمذي (كتاب التفسير ، سورة الحديد ، ٥/٤٠٤ ، ح٣٢٩٨) : « لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله » . راجع أيضا المسند : ٢/٣٧٠ . تفسيرالطبري : سورة الحديد ، ٢٧/١٢٤ .

﴿ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾ طلبا للستر )- على ما هومقتضى دعوته لهم - ( لأنّه دعاهم ليغفرلهم ) السرائرالإلهيّة وأسرارالربوبيّة في صورالشرايع وشعائرها حتّى يتحقّقوا بالجمعيّة الكماليّة ، لا ليغفر عليهم ويستر عنهم ذلك ، ( والغَفر : الستر ) .

( ﴿ دَيَّارًا ﴾ : أحدا ) ، إى إنّما دعى عليهم بعدم إبقاء ربّه على ظاهر أرض الظهور منهم أحدا ، ويصيّرهم في باطنها ( حتّى تعمَّ المنفعةُ ) للأمم الآتية ( كما عمّت الدعوة ) لأمم زمانه ؛ فإنّ الدعوة إنّما هو إلى ما يطلبه ألسنة استعداداتهم بقوله : ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾[١٤/٤] ، وهو ما عليهم من الستر .

ثمّ إنّ وضع الصور الشرعيّة وإخفاء الحقائق الإلهيّة كما أنّه يتضمّن الرسالة بلسان قومه خاصّة ، يتضمّن المنفعة لسائرالأمم الآتية ، لبقاء تلك الصوَر بعد واضعيها ، وأمّا المنفعة و وجه عمومها للأمم فبمايُعدّهم للترقي عمّايعتكفون عنده ، وعُلم من هذا سبب التعبير عن الدعاء بالمنفعة ، و وجه مقابلتها للدعوة .

( ﴿ إِنَّكَ إِنْ تَذَرهُمْ ﴾ - أي تَدَعهم وتتركهم ) فيما هم فيه من مجاورة أرض الظهور وسرائر الصور الإلهيّة - (﴿ يُضِلُّوا عِبَادَكَ ﴾ ، أي يحيّروهم ) لأنّها موطن الحيرة والضلال بما اشتملت عليه من الجمعيّة والكمال وآيات الأُلوهيّة من العزّة والجلال ، ( فيخرجوهم من العبوديّة إلى ما فيهم من أسرار الربوبيّة ) فإنّ الظاهرالذي هوموطن شهودهم له السلطنة والخلافة ، باشتماله على المراتب وكماله وانقهار الكل تحت قهرمان قوّته وجلاله ، ( فينظرون أنفسهم ) عند ضلالهم ( أربابا ) بإراءة المتحقّقين به إيّاهم ذلك المقام ( بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا ) على ماهو مشهود كل أحد بنفسه ( فهم العبيد الأرباب ) .

(﴿ وَلاَ يَلِدُوا ﴾) أي ما ينتجون ولايظهرون (﴿ إِلاَّ فَاجِرًا ﴾ أي مُظهِرا ما سُتر )- يعني أسرار الربوبيّة - (﴿كَفَّارًا ﴾ أي ساترا ماظهربعد ظهوره ) ، يعني أحكام [الف/٢٥٩] العبوديّة ، فإنّهم ستروها بعد ظهورها عندهم ، ( فيظهرون ماستر ) من العبوديّة وأحكامها ، لأنها عدميّة ممحوّة العين ، ( ثمّ يسترونه بعد ظهوره ) عندهم بإظهار أسرار الربوبيّة .

وهذا ممّايوجب الحيرة للمسترشدين ، فإنّ العبوديّة لممحوّة مختفية بنفسها ، لاسبيل لظهورها ، وبعد ظهورها عند أنفسهم تراهم يسترونها ( فيحار الناظرُ ) الطالب حينئذ ( ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ، ولا الكافر في كفره ، و الشخص واحد ) لايقبل ورود الأحكام المتقابلة عليه .

[ تأويل دعاء نوح لنفسه ]

ومن جلة تلك **الأحكام ما قال** نوح دعاء له ولقومه مفصّلا (﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي ﴾ أي استرني )- على أن يكون اللام صلة -( واسترمن أجلي ) على أن يكون لام الأجل .

و إنّما جمعهما لأنّ مؤدّاهما واحد ، وهو ستر حقيقته وحقيقة الكلّ من الذين في حيطة دعوته بأحكام تعيناتها ، حتّى يتمّ الأمر الذي يترتّب عليه المراد ، على ما هو مقتضى منصب النبوّة والرسالة من وضع الصوَر وتربيته الحقائق في ضمنها ، سيّما ما اختصّ به الكلمة النوحيّة ، فإنّها مؤسس هذا البنيان وممهّد قواعده .

وذلك لأنّ الحقائق لو لم تكن مختفية بصورها ، متلبّسة بأحكامها الساترة - بل كانت ظاهرة للكل - لم ينتظم أمر الوجود ، لعدم التفاضل حينئذ ،

فلاينقاد المأمور للآمر ، ولا المألوه للإله ، وإليه أشار بقوله : ( فيُجهل قدري و مقامي ،كما جُهل[1] قدرك ) و مقامك ( في قولك : ﴿ وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾) [٦/٩١] .

(﴿ وَ لِوَالِدَىَّ ﴾ من كنت نتيجة عنهما ، وهما العقل ) المجرّد الذي له التأثير ( و الطبيعة ) القابلة المتأثرة عنه دائما ، والطبيعة هاهنا مستعملة على العرف المتعارف .

(﴿ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِىَ ﴾ أي قلبي ،﴿ مُؤْمِنًا ﴾ ، أي مصدّقا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهيّة ، وهوما حدّثت به أنفسهم[2]) وفيه تنبيه على أنّ من انتسب إلى أحد من الكمّل واستحكم رقائق الانتساب بروابط المحبّة التي هي الطريق إلى مستفاض الاتّحاد ، ودخل بها قلبه وأخذ منه مكانا لنفسه ، فكلّ ما حدّثت به نفسُه هو من الإخبارات الإلهيّة الواردة عليه ، وذلك لظهور سلطان الاتحاد .

(﴿ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ من العقول ) المنتسبة إلى المواد (﴿ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ من النفوس ) المنطبعة فيها .

(﴿ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ ﴾) يعني المستهلكين في غياهب غيب الهويّة التي لا تميّز[3] فيها أصلا ، ( من الظلمات : أهل الغيب ، المكتنفين خلف الحجب

---

١) د : يجهل .

٢) عفيفي : أنفسها .

٣) فيه ما قال قبلة العارفين علي عليه السلام : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » فافهم فهم نور لا وهم ظلمة وزور ، فإن فيه غاية مبتغاك التي هي قرة عين التوحيد الحق .

الظلمانيّة ) يعني وراء أحكام البطون ومقتضيات غيب الذات ، فإنّهم يعبّرون عن تلك الأحكام بالظلمة ، كما قال الشيخ في اصطلاحاته[1]: « يسمّى العلم بالذات ظلمة » .

(﴿ إلاّ تَبَارًا ﴾ [٧١/٢٨] أي هلاكا ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحقّ ) ومحيا إطلاقه الذي الكلّ فيه عينه ، لاتحيّز فيه أصلا ( دونهم ) .

وما يدلّ على هذه الحكمة ( في المحمّديين ) بأجمع كلمة : (﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾ ) [٢٨/١٨٨] .

* * *

( ومن أراد أن يقف على أسرار نوح ) وتفاصيل حِكَمه ( فعليه بالرُقي في فَلَك يوح)- يعني فلك الشمس -(وهو في التنزّلات الموصليّة لنا - والسلام ) .

فإنّه قال فيها[2]:«إعلم أنّ فلك الولاية هوالفلك الأعظم المحيط الأتمّ العقلي

☜ وفي الخبر عنهم ﷺ :« التوحيد الحق هو الله ، و القائم به رسول الله ، و الحافظ له نحن ، والتابع فيه شيعتنا » تلطف وتحقق فيه - نوري .
قولهم ﷺ : « التوحيد الحق » يعني حق التوحيد وحقيقة قولهم ﷺ : « هوالله » يعني أن الهوية الإطلاقية الله ، وهي الإله . وذلك كما قال جل من قائل - في محكم كتابه الكريم الحكيم : ﴿ قُلْ هُوَ الله أَحَد ﴾ [١١٢/١] تلطف فيه جدا وتفطّن - نوري .

---

١) اصطلاحات ابن عربي (ص١٤) : « الظلمة قد تطلق على العلم بالذات ، فإنها لاتنكشف معها غيرها » .

٢) التنزلات الموصلية : الباب السابع ، ص١٣٧ ، وفيه اختلافات لفظية لم نتعرض لها .

وفلك النبوّة هوالفلك الأتمّ النفسي، وفلك الرسالة هوالفلك القريب الهيولاني ، وفلك الجهل هوفلك الزحل ، وفلك العلم هوالفلك المشتري ، وفلك الشك هو الفلك المرّيخي، وفلك النظر هوالفلك الشمسي، وفلك الظنّ هوالفلك الزهري ، وفلك التقليد هو الفلك العطاردي ، وفلك الايمان هو الفلك القمري » .

وقال في موضع آخر منها[١]: « لمّا طلب عقلي الرياسة على العقول والتقديم قرع بهمّته باب القديم ، فنزل إليه الروح ، ملتفًا في بُردة يوح » - إلى هنا كلامه - .

و تحقيق ذلك أنّ النظر العقليّ موطن التميز الذي هو عبارة عن ستره[٢] الأعيان بصورها الخاصة الظاهرة بها عند المدارك ، المخفية إيّاها في المشاهد ؛ كما أن الشمس هي المظهرة للمحسوسات بصورها الكونيّة ، المخفية للأعيان بصورها الوجوديّة، ولما كان لنوح نوع اختصاص بهذا الموطن الإظهاري النظري قال : ﴿ رَبِّ اغفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاَّ تَبَارًا ﴾ [٧١/٢٨] - حسبما مرّ من التأويل - .

وذلك لأنّ النظر العقليّ وإن كان موطن الحصر والتنزّل ، ولكن إذا أُيّد بالقوّة القدسيّة السماويّة التي للأنبياء صار بجمعيّته للطرفين معدن الكمالات الحقيقيّة .

وفي طيّ عبارته من جمعيّة الترقّي والتنزّل إشارة إليه - فلا تغفل .

* * *

---

١) د : - منها . التنزلات الموصلية : الباب الثاني عشر ، ص١٥٥ .

٢) د : سترها .

ثمّ هاهنا تلويح حرفيّ لايبعد ذلك من قصد الشيخ ؛ في هذا التعبير ، وهو أن التركيب من الواو والحاء الذي هو صورة الوجه الباقي[١] وفيه لسان الوحي الذي منه وصول الأنبياء إلى بساط الاستكمال[٢] والتكميل ، قد ابتني ذلك في الكلمة النوحيّة ، على ما هو أقصى نهاية التنزلات[٣] العشريّة الشعوريّة ، كما أنّه في « يوح » قد ابتنى على مبدء تلك المرتبة ، وأمّا في « الروح » فقد ابتني على ما ترقى مرتبة أُخرى[٤] في أمر الإظهار ، وهي المترتّبة على القدرة و الاختيار ، كما لايخفى على الواقف بالأُصول الإحصائيّة .

---

١) و + ح = ١٤ = وجه .

٢) منازل سير المسافر من الخلق إلى الحق ، الواصل إليه - كما قالوا - سبعة : الأول منها **الطبيعة** الكونية . ثمّ **النفس** الشهويّة الغضبيّة . ثمّ **القلب** القمري المنقلب الغالب عليه حكم القوة الخيالية . ثمّ **العقل** النظري الشمسي ، الباحث الفاحص عن حقائق الأشياء بطريق الفكر والنظرالغالب عليه حكم الوهم المعارض له ، والوهم من رؤساء جنودالجهل العنودللعقل ، التابع للعقل في أصل الخلقة ، تبعية الماهيّة المظلمة بالذات لنور الوجود في باب المجعوليّة . ثمّ **الروح** الذي هوالعقل المؤيّدبنصرة من الله تعالى ، والعقل المؤيد بالقوّة القدسيّة هوالغالب حكمه على الوهم ، والآسر له بأسره إياه وجعله مقهورا مغلوبا تحت حكمه ، بعد ما كان غالبا ، وصاحب هذا العقل القدسي ، والروح النوري يكون من أهل الإشارة ، صاحب مرتبة العلم واليقين ، المعروف بصاحب مرتبة علم اليقين ، وهم الحكماء الإلهيون . **ثمّ مرتبة السر**الذي عالمه عالم لطائف الأنوار ، وأهله أهل اللطائف ، وهم الأولياء التابعون للأنبياء ﷺ بحق المتابعة ، بتفاوت درجاتهم ، في التلطف والتجريد ، وخلع نعلي الكونين ، والانسلاخ عن جلباب الصورتين ، وهم أرباب عين اليقين . **ثمّ مرتبة الخفي** الذي عالمه عالم الحقيقة ، وأهله أهل الحقائق ، وهم الأنبياء الذين هم أولي العزم من الرسل - صلوات الله عليهم + نوري .

٣) لعله يعني نهاية الكثرة ، هي صورة الخمسة التي هي بعينها صورة النون ، ومبدء تلك المرتبة يعني مرتبة العشرات ، التي مبدؤها العشرة ، ثم العشرون ـ إلى التسعين ـ العشرة هي « ى » والترقي في تلك المرتبة إنما هو بمرتبة المآت . وحرف الراء في « روح » من مرتبة المآت ـ كما لايخفى ـ فالواو والحاء جمعهما صورة « الوجه » الذي يبقى بعد فناء الأشياء وهو النور المحمدي . وهذه الصورة الوجهية المحمديّة مشتركة بين الثلاثة : نوح ، ويوح ، وروح - نوري .

٤) د : ما في مرتبة أُخرى .

# [ ٤ ]

# فصّ حكمة قدّوسيّة في كلمة إدريسيّة

اعلم أنّ « **التقديس** » هو تطهير الذات عمّا يشوب به صِرف تنزّهها و خالص إطلاقها من التبعيد عن القيود الذي يستلزم التحديد ، على مايتضمّنه معنى « **التسبيح** » فيكون أتمّ في تأدية تلك الحقيقة منه ؛ ولذلك تراه مطلقا منتسبا إلى الحقّ - دون التسبيح[١] - في قوله تعالى : ﴿ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [٢/٣٠] .

[ وجه تسمية الفص ]

**وإدريس** عليه السلام قد بالغ في نفض موادّ التعلّق وما يختلط به صرافة التجرّد والتروّح ، وجدّ في ذلك بما لاتفي به النشأة البشريّة والطبيعة المزاجيّة الإنسانيّة

---

١) فمن هاهنا يقال : تقدس (ظ) الذات وتقديسها ، وسبحات الوجه وتسبيحها ، والوجه هوالنور المحمدي الفائض عن حضرة ذات غيب الغيوب أولا وبالذات ، وهو نورالإبداع والصنع الذي هو غيرالمبدع وغيرالمصنوع ، مغايرة كلمة ﴿كُنْ﴾ لـ﴿ فيكون ﴾ ، وغيرية « الحق » و« الأمر» للخلق ، فالقدس والتقديس تنزّه حضرة غيب الذات وتنزيهها عن تنزّه الوجه وتنزيهه . والوجه الذي هوالنورالمحمدي والحقيقة المحمدية المطلقة التي هي فوق مرتبة المحمديه البيضاء والآدمية الأولى هوالوجه الذي يبقى بعدفناء الأشياء كلها ،كما قال تعالى :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٢٨/٨٨] + (نوري) .

إلى أن سرَتْ آثار الروحانيّة إلى جسده ، وبايَن لذلك أمثالَه وأقرانَه من البشر وناسَب به الملأ الأعلى ، ورُفع به مكانا عليّا ، فلذلك استأهل أن يؤدّي كلمتُه الحكمةَ القدّوسيّة .

## تلويح من التحليل

وهو أنّ « السرّ » هو مادّة تقوّم كلمة « **إدريس** » وأحكامه هي مقتضى (١- دعوته ، كما أنّ « **الروح** » هو مادّة تقوّم كلمة « **نوح** » وأحكامه مقتضى دعوته -١) ولذلك ترى **الستر** - الذي هومقتضى دعوتيهما - قد تمّمه إدريس حيث ستربنفسه عن بني نوعه ، وتلبّس بأحكام هويّات الأنواع العالية ، وحيث أنّه سيّره متلبّسا بهويّة الكلمة الإلياسيّة صاحب دعوة ورسالة .

وفي نفس كلمته ما يدلّك على هذا ، وذلك لأنّ ماتفرّد به إدريس- أعني الدال والراء - باطنهما [٢] هوالذي ظهر في « إلياس » وتفرّد بهما - أعني اللام والألف - .

[ معني العلوّ وأقسامه ]

ثمّ إنّ التجرّد والتنزّه إنّما يقتضيان الإطلاق والإحاطة ، المستلزمين للعلوّ ومن هاهنا ترى[٣] بين **إدريس** - من حيث بلوغه إلى ذروة التمام من العلوّ الصوريّ - وبين المحمّديّين - الواصلين إلى أوج تمام العلوّ المعنويّ الذاتيّ -

١-١) ساقط من د . وبدلا منه : دعوتيهما .

٢) باطن الحرف بيناته . فباطن حرفي الدال والراء : ال .

٣) د : - ترى .

وقعت مشاركة في مطلق العلوّ ، و لهذا صدّر الفص بتحقيق معنى العلوّ و تقسيمه بما يُنبئ عن حقيقته ، حيث قال :

( **العلوّ نسبتان** : علوّ مكان ، وعلوّ مكانة ) ، والجامع بينهما هو نسبة الشرف ورفعة المرتبة التي هي مقتضى التجرّد والقرب إلى المبدء ؛ وذلك لأنّ المظاهر كلّما كانت أحكام الظاهر فيها غالبة ، خالصة عن شوائب الغرائب - من خصوصيّات المظهَر نفسه - فإنّها أقرب إلى المبدء وأرفع نسبة إليه ، ومن ثمّة تراه جعل الجماد أعلى الأشياء كلّها - كما ستطلع عليه[1] - فعلى هذا **أعلى الأمكنة إنّما هي القطب** ، من حيث خلوّه عن الحركات و طروّ الأحكام الغريبة له .

هذا إذا نُظر إلى كلّ فلك في نفسه ، وأمّا إذا نُظر إلى الأفلاك كلّها - من حيث نضدها الجمعيّ ونظمها الصوريّ المشاهَد لأرباب البصائر و الأبصار - فأعلاها مكانا إنّما هو فلك الشمس ، لأنّه واسطة نظم هذه الجمعيّة و عليها مدار أمر الإظهار .

و إذا نُظر إليها بحسب ما لها في نفسها من حيث صورتها الجمعيّة وتشخّصها الأحديّ ، فأعلى الأمكنة فيها هو**العرش** ، لاشتماله على ماذكر من جهة العلوّ مع تحديده لتلك الجهة - على ما بيّنه أرباب الحكمة - على أنّ **العلوّ الحقيقيّ** هوالذي ليس في مقابلة السفل - بناء على الأصل الممهّد - وهو إنّما يتحقّق في **فلك الشمس** - دون **المحدّد** - .

---

١) راجع ماسيجئ في الفص الإسحاقي :

فلاخلق أعلى من جماد وبعده * نبات على قدر يكون وأوزان

**فلئن قيل** : ما ذكر في بيان جهة العلوّ يقتضي أن يكون المركز هو الأعلى مطلقابتلك الجهة ، لأنّه لاشيء أخلى منه عن الخصوصيّات الغريبة والأحكام الخارجيّة .

**قلنا** : البحث إنّما هو في الأمكنة ، وهو ليس منها - سواء ذهب إلى أنّه بُعدمجرّد ، أوالسطح - بل ليس من هذه الجمعيّة أصلا ، فإنّه صرّح الشيخ في **عقلة المستوفز**[1] أنّه محلّ نظر العنصر الأعظم[2]، الذي خلق العقل من التفاتته وأنّ أمر الكون كلّه منه صدر ، وإليه يعود ، فلا يكون داخلا فيه منه .

[ فلك الشمس في أعلى الأمكنة ]

وإذاعرفت أنّ مطلق العلوّ منقسم إلى علوّ مكان وإلى علوّ مكانة ( **فعلوّ المكان** ) هو المنصوص عليه بقوله تعالى (﴿ وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴾ [١٩/٥٧] **وأعلى الأمكنة** )- حسبما ذكر من البيان - ( المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك ، وهو **فلك الشمس** ، وفيه مقام روحانيّة إدريس ) وذلك لأنّ الشمس لها رتبة كمال الظهور والإظهار ، وإذ قد كان إدريس صاحب الحكمة

---

١) عقلة المستوفز(ص٧١) : « ... وهو محل نظر العنصر الأعظم الذي خلق العقل من التفاتته ، فانحدر الملك الكريم بإذن العزيز العليم إلى أن انتهى إلى المركز ، فوجد نظر العنصر الأعظم إليه وأن أمرالكون المدبر كله منه صدر وإليه يعود ...» .

٢) مراده من العنصر الأعظم ، واسم الأسماء كأنه النور المحمدي ، وهو إمام الأئمة في الأسماء المقدم على مرتبة الآدمية الأُولى ، مرتبة النفس الرحماني والألف المطلقة ، ومرتبة النور المحمدي السابقة هي مرتبة النقطة التي منها امتدت الألف وانبسطت الألفية ، وللمشية عندنا أربع مراتب - بل الخمسة في وجه - : مرتبة النقطة و الرحمة ، ثمّ مرتبة النفس الرحماني المسماة بالريح ، ثمّ مرتبة السحاب المزجي والبسايط من الحروف ، ثمّ مرتبة السحاب الثقال والظلمات - نوري .

القدوسيّة - والتقديس هو طرف كمال ظهور الحق ، على ما عرفت ، وموطن إظهاره - لذلك اختصّ به روحانيّته .

**وإنّما قلنا** : « إنّه بمنزلة القطب في رحى العالم » لأنّه الواقع في الوسط ( و تحته سبعة أفلاك ، و فوقه سبعة أفلاك ، و هو الخامس عشر ) فهو صاحب السبع المثاني ، ولكن في الحسّ وفي مرتبة الكون فقط .

( فالذي فوقه : فلك الأحمر ، و فلك المشتري ، وفلك كيوان ، وفلك المنازل ) الذي عليه الثوابت ، و هو محلّ تفاصيل الحقائق و الحروف الثمانية والعشرين ( والفلك الأطلس ) الذي لا كوكب فيه .

* * *

**واعلم** أنّ الذي اتّفقت عليه كلمة أهل التعليم وأكثر أرباب التحقيق في تفصيل الأفلاك وتحقيق مراتبها هو هذا القدر - لا غير - وإن لم يكن لهم برهان على الحصر ، ولكن ليس لمداركهم بحسب آلاتها واستدلالاتها قوة الوصول إلى ماوراء ذلك - على ما نصّ عليه الشيخ في **العقلة** حيث قال نقلا عن بعض العلماء[1] :

«قال بعض العلماء[2] في قوله : ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبكَ فَوقَهُم يَومَئِذٍ ثَمانيَة﴾ [٦٩/١٧]: « إنّ هذا الفلك - يعني فلك المنازل - أحد الثمانية الحملة والسبعة التي تحتها[3]» وجعل فلك البروج هو العرش ، وهو الأطلس ؛ والله أعلم أنّ[4]

---

١) عقلة المستوفز : ٦٦ .

٢) المصدر : بعض أهل المقاييس .

٣) المصدر : والسبعة الأفلاك التي تحته ، التي سنذكرها إن شاء الله تعالى .

٤) المصدر : - الله أعلم أن .

الأمر على خلاف ما قاله من كلّ وجه ، وهذا الترتيب لايمكن إدراكه إلاّ بالكشف والاطلاع أو بخبرالصادق ، إذ لاخبر به [١].

وكذلك أهل التعاليم والقائلون بالرصد[٢] وأصحاب علم الهيئة لم يعرفوا ما عرفوا من ذلك إلاّ بطريق الكشف الحسّي ، فأبصروا حركات الكواكب ، واستدلّوا بذلك على كيفيّة الصنعة الإلهيّة وترتيب الهيئة ، فأخطأوا في بعض وأصابوا في بعض ، و اختلفت آراؤهم في ذلك اختلافا معروفا متداولا بين أهل هذا الشأن » .

إلى هنا كلامه ، وقدعلم منه أنّ [الف/٢٦٠] إثبات هذين الفلكين من خصائص كشفه الكامل .

* * *

قوله : ( فلك البروج ) عطف بيان للفلك[٣] الأطلس ، فإنّه وإن لم يظهر فيه من الكواكب شيء ، لكن ظهر فيه بحسب المراتب التي تحته دوائر تقسمها إلى اثنا عشر برجا ، ففيه تفصيل .

(و فلك الكرسي)- وهوالمسمّى بـ « العرش الكريم » عنده[٤] و« مستوى

---

١) د : اذا اخبر به .

٢) في المصدر بدلا من « اذ لاخبر به وكذلك أهل التعاليم والقائلون بالرصد» جاء : « وكذا المنجمون أهل الأرصاد » .

٣) د : لفلك .

٤) راجع عقلة المستوفز : ٥٩ .

اسم الرحيم[١] » و« موضع القدمين[٢] » و« محلّ تفصيل الكلمتين » ؛ففيه تفصيل مّا .

( وفلك العرش ) وهو عرش الرحمان ، لا تفصيل فيه أصلا .

**[ العُرُش الخمسة ]**

واعلم أنّ الشيخ أثبت خمسة عُرُش حقيقية[٣]: عرش الحياة - وهو عرش

---

١) إن الرحمة الرحيمية - وهي الرحمة المكتوبة المدخرة المخزونة للمتقين - قدتقرر في محله أن منزلتها من الرحمة الرحمانية - الواسعة القدر الغير المختصة بنوع دون نوع ، وبشيء دون شيء - منزلة الأمّ من الأب ، ومنزلة حوا من آدم ، ومنزلة العلويّة العليا في وجه من المحمديّة البيضاء ، إذ العلويّة العلياهي نفس الكل ، واللوح المحفوظ في بعض مراتب تلك النفس الكليّة الإلهيّة ، والمحمديـة البيضاء هي عقل الكل ، والقلم الأعلى ، فالرحمة الرحيميّـة الاختصاصيّة كيف يتصور أن تكون مستواه الذي هو الكرسي موضع القدمين ومحل تفصيل الكلمتين : الكلمة العليا والكلمة السفلى ، كلمة اليمين وكلمة الشمال . وكلمة الله العليا كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء . والكلمة الشمالية هي التي تجتثّ من فوق الأرض ما لها من قرار ، وهي ملاك دار البوار . فالحل والتخلّص من عقدة هذا الإشكال والاستشكال - الذي صعب مستصعب مناله - هو كون الجهل مجعولا بعين جعل العقل ـ ثانيا وبالعرض ـ مثل كون الماهيّة في الجعل والمجعوليّة تبعا وتابعة للوجود في جعل واحد . ومن هنالك تنحلّ عقدة مسائل كثيرة عجزت عن حلّها وعييت عن كشفها مشاهير الأعلام ، ولا يتمكن من حلها إلا الأوحدي الفريد في الدهر - نوري .

٢) يعني قدم الرحمان والجبار ، وهولوح القدَر محل تقدير الخير والشر . وأما كونه مستوى الاسم الرحيم - يعني عرشه - فكأنه مبتن على مشربه الكدر - مشرب انقطاع العذاب والألم عن أهل النارشخصا و تسرمدهما نوعا ـ وأما على مشرب إخواننا - إخوان الصفا - وهو المشرب الصافي الأصفى - مشرب أهل البيت عليهم السلام- فموضع القدمان هو مستوى الاسم الرحمان بالرحمة العامة ، وكون الرحمة الرحيميّة مختصة أهل النعيم - نوري .

٣) عقلة المستوفز : باب في ذكرالعرش : ٥٢ .

الهويّة - وعرش الرحمانيّة والعرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد .

**فعرش الحياة** هو عرش المشيّة - كما سبق التنبيه في مطلع الكتاب - وهو مستوى الذات ، وهو عرش الهويّة ، قال الله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾[1] [١١/٧] فأضافه إلى الهويّة ، وجعله على الماء ، ولهذا قلنا فيه : « عرش الحياة » ... لقوله تعالى : ﴿ وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [٢١/٣٠] ، فهو العنصر الأعظم ... وهو اسم الأسماء ومقدّمها ...

و« **العرش المجيد** » هو العقل الأوّل ، و هو القلم الأعلى .

و« **العرش العظيم** » النفس الناطقة الكليّة و هو اللوح المحفوظ .

و« **عرش الرحمانيّة** »[2] و هو الجسم الكل[3].

---

١) بإضافة لفظة « عرش » إلى حرف الهاء ، المشير إلى الهوية الإطلاقية . والإطلاق هاهنا كناية عندهم عن انبساط نور الوجود الحق الحقيقي تعالى ، وهو إشراق شمس الحقيقة وتجليها على هياكل الأعيان كلها ، فمرتبة الإنبساط والإشراق والتجلي دون مرتبة نورذات الحق القيّوم الغنيّ المطلق ، وذلك التجلي والإشراق هو المشيّة ، وهو النور المحمدي والحقيقة المحمدية ، وهي العنصر الأعظم المائي الذي يكون سائر العناصر الثلاثة راجعا إليه ، فهي التي تتجلي بالصورة الناريّة في مقام ، وبالهوائية في مقام ، وبالأرضية في مقام .

لعل ذلك العنصر الأعظم هو الاسم الذي خلقه الله تعالى على أربعة أجزاء : ثلاثة منها أخرجت لفاقة الخلق إليها في العوا[لـ]ـم ، و أُمسك الرابع منها - و هو الأصل - عنده تحت ظله ، لم يخرج منه إلا « الله » وهو الاسم المعبر عنه بـ « هو » كما قال : ﴿ قُلْ هُوَ ﴾ يا هو يا من لا هو إلا هو - نوري .

٢) قد يعبّر عن **عرش الرحمان** الذي هو الجسم الكل **بالركن الأخضر**من العرش الأعظم ، المربعة أركانه ، وعن **العرش الكريم بالركن الأحمر**منه ، وكل منهما من عالم الملكوت الصوري المفارقي يسمى الأول منهما **بالدرّة الخضرا** ، و الثانية **بالدرة الحمراء** ، و هما الركنان الأيسران من العرش .كما أن الركنين الأبيضين [و] الأصفرين منه - وهما **الركن الأبيض** المسمى **بعقل الكل وبالدرة البيضاء وبالمحمدية البيضاء** ، **والركن الأصفر**المسمى **بنفس الكل وباللوح** ☜

« **والعرش الكريم** » محل التفصيل .

---

المحفوظ وبالعلوية العليا والدرة الصفرا - هما الركنان الأيمنان منه .

وكل من تلك الأركان النورية العرشية - بتفاوت نشآتها في النوريّة والمفارقة عن المادة المظلمة بالذات ، والهيولى التي هي ملاك عالم الظلمات والدركات - من عالم الدهر ، ونشأة الدهر ذات مراتب مترتبة ، وهي تلك المراتب الأربع العرشيّة . فكل منها عرش في وجه ، وركن منه في وجه ، ويمكن أن يراد من العرش عرش المشيّة ، وأولئك الأرواح الأربعة حملته - نوري .

فكمايراد من عرش الرحمان - حسبمايراه الشيخ العربي - جسم الكل المثالي ، المعبرعنه بـ« خيال الكل » الذي هو اللوح الأخضر ، فكذلك يجب أن يراد - حسب مشربه - من العرش الكريم موضع القدمين ، ومحل تفصيل الكلمتين ، طبيعة الكل التي هي صف نعال الدهر ، وهي أنزل منازله وآخر مقاماته ، كما هو مقتضى كونه موضع القدم (*)، والطبيعة الحمراوية الدهريّة هي كلمة إلهية قضائيّة . وسرّ انقسامها إلى القدمين والكلمتين انقسامها إلى الكلمة اللفظيّة والقهريّة ، والبحر المسجور هو الهيولى ، ونارها هي تلك الطبيعة الدهريّة الحمراويّة ، والهاوية البوارية الهلاكية هي بحر الهيولى ، دار الظلمة ومدار أفلاك الظلمات - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

(*) مثل كلمة طيبة ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[٢٤/١٤] ، يعني ملكوت السماء وجبروتها . وأما فوق الأرض فيعني ظهرها الذي يدركه كل ذي حسّ ، إذ صاحب الكلمة الخبيثة لا يقول ولا يعترف إلا بعالم الحسّ الظاهر الداثر - نوري .

والخبيثة من الكلمة ﴿ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [٢٦/١٤] - فلا تغفل - نوري .

قد ورد في الصحاح البرهانيّة من الأحاديث عن سادتنا ﷺ ما حاصله أن كل كائن - وقع أو يقع إلى يوم القيامة - منوط ومسبوق بستة أُمور مترتبة : العلم ، ثمّ المشيّة ، ثمّ الإرادة ، ثمّ القدر - يعني لوح الهندسة - ثمّ القضاء ، يعني الطبيعة الدهريّة السابقة على الهيولى دهرا ، والمتأخرة عنهما زمانا ، وهي كلمة « كن » التكوينيّة . وأما السادس من الستة فهو الإمضاء ، وهو شرح العلل والأسباب - كما قيل - وفيه سرّ ستير مستسر - نوري .

٣) لعله أراد من الجسم الكل هيكل الصوري الكلي الذي لا يشذ عنه صورة من الصور ويسمى عالمه بعالم المثال الكلي و الصور المفارقي - نوري .

وأثبت عرشاسادسًانسبيًا ليس له وجود ، وهوالعماء[1] وهوعرش الحيرة .

[ رجوع إلى ذكر الأفلاك ]

هذا حكم ما فوق فلك الشمس ، ( والذي دونه : فلكُ الزهرة ، وفلك الكاتب[2]، وفلك القمر، وكرة الأثير ، وكرة الهواء ، وكرة الماء ، وكرة التراب ) فعُلم أنّ إطلاق الأفلاك عليها كان تغليبا .

( فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان ) وفيه إشارة إلى أنّ العلوّ من هذه الحيثيّة له ، ولا ينافي أن يكون لآخر علوّ من حيثيّة أُخرى .

[ علوّ المكانة للمحمديّين ]

هذا كلّه علوّ المكان ( وأمّا علوّ المكانة فهو لنا - أعني المحمّديين - قال الله تعالى :﴿ وَ أَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَ اللّهُ مَعَكُم﴾[٣٥/٤٧] في هذا العلوّ ، وهو يتعالى عن المكان ) لأنّه يستلزم التجسيم[3] الذي يلزمه التقييد - تعالى عنه - ( لا عن المكانة ) ، لأنّه لارتبة وراء رتبة الاطلاق ، ولا سلطنة أعظم من سلطنته الإحاطيّة ، فتكون المعيّة المنصوص بها إنّما هي في علوّ المكانة - لاغير .

( ولمّا خافت نفوس العمّال منّا ) - إذ فهموا من الآية معيّة علوّ المكانة - أن يفوت جزاء أعمالهم - يعني علوّ المكان - ( أتبع المعيّة بقوله : ﴿ وَلَن يَتِرَكُم أَعْمَالَكُم﴾ ) [٣٥/٤٧] - أي لن ينقصكم .

---

١) عقلة المستوفز (ص٥٧) : « فكان استواؤه عليه من العماء ... وهوالعرش السادس . وهو عرش نسبي ليس له وجود إلا بالنسبة ...» .

٢) وهو عطارد . ٣) د : التجسم .

(فالعمل يطلب المكان) من حيث تجسّدهما وكونهما آخرسلسلة الترتيب (والعلم يطلب المكانة) من حيث تروّحهما وكونهما أول سلسلة الترتيب (فجمع لنابين الرفعتين : علوّ المكان - بالعمل- وعلوّ المكانة - بالعلم - ثمّ قال تنزيها للاشتراك بالمعيّة : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴾ [٨٧/١] عن هذا الاشتراك المعنويّ ) فإنّ العلوّ الذاتيّ لايكون إلاّ للحقّ ، والعلوّ الذي لغيره بالتبعيّة .

[ العلوّ للمكان والمكانة بالذات ولغيرهما بالتبع ]

( ومن أعجب الأمور كون الإنسان - أعني الإنسان الكامل - أعلى الموجودات ، ومانسب إليه العلوّ إلاّ بالتبعيّة ، إمّا إلى المكان وإمّا إلى المكانة - وهي المنزلة - ) وهمامن الموجودات ، فيكون علوّ الإنسان تابعا لما يكون هو أعلى منه ، وهذا من خصائص جمعيّته الإطلاقيّة وإحاطتها بالأطراف والأضداد .

( فما كان علوّه لذاته فهو العلي بعلوّ المكان و المكانة [١] ، فالعلوّ لهما ) بالذات ، لا للإنسان ، ولا لشيء غيرهما ؛ فإنّ الأسماء الإلهيّة أيضا لاعلوّ لها إلاّبهما ؛ ( فعلوّ المكان كـ﴿ الرَّحْمَن عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [٢٠/٥] ، وهوأعلى الأماكن) فإنّه ليس بين أسماء الحقّ أعلى وأشمل إحاطة من « الرحمان » فإذا كان العرش مستواه يكون هو أعلى الموجودات ضرورة .

( وعلوّ المكانة : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ ) [٢٨/٨٨] و هو طرف جامعيّته وظهوره ، فللوجه رتبة العلوّ في الظهور(﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾) [١١/١٢٣] و هوطرف غيبه وبطونه ، فإنّ الهويّة المطلقة لها رتبة العلوّ في الوجود

---

١) عفيفي : وبعلو المكانة .

(﴿ ءَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ ﴾) [٢٧/٦٠] ، وهو الجامع بين الطرفين ظهورا ووجودا .

فعُلم من هذا أنّ **لعلوّ المكانة حضرات ثلاثا** ، وعلُم أيضا وجه ذاتية العلوّ للمكان والمكانة .

وأمّا أنّه **لغيرهما بالتبعيّة** فمن قوله : ( ولمّا قال تعالى : ﴿ وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴾ [١٩/٥٧] ، فجعل « عليا » نعتا للمكان ) لا لإدريس ، عُلم أنّ رفعته بتبعيّة المكان[١] ، هذا في علوّ المكان .

وأمّا علوّ المكانة ، فمن قوله تعالى : (﴿ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [٢/٣٠]، فهذا علوّ المكانة ) المضاف إلى الإنسان فإنّه يدلّ على أنّ من الإنسان مَن له هذا العلوّ ، ( وقال في الملائكة : ﴿ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾) [٣٨/٧٥] ، فإنّه يدلّ على أنّ من الملائكة من له العلوّ مكانة ، ( فجعل العلوّ للملائكة ، فلوكان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلّهم في هذا العلوّ)، ضرورة أنّ مقتضى الذات مشترك في سائر الأفراد ( فلمّالم يعمّ - مع اشتراكهم في حدّ الملائكة - عرفنا أنّ هذا علوّ المكانة عند الله ، و كذلك الخلفاء من الناس ) المنسوب إليهم العلوّ في الآية المذكورة ( لو كان علوّهم بالخلافة علوّا ذاتيا لكان لكلّ إنسان ، فلمّا لم يعمّ ، عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة ) التي هي عند الله بأحد الوجوه الثلاثة .

[ علوّ الحق تعالى بالذات ]

وإذقدتبيّن أنّ العلوّ لغيرالمكان والمكانة إنّما هوبالتبعيّة والإضافة ، والذي

---

١) هذا أنسب مما قاله القيصري : « أي لما قال كذا علمنا أن علوّ المكان ليس لكونه مكانا ، إذ لوكان كذلك لكان لكلّ مكان مكان ... » .

لهما مرجعه بالحقيقة إلى الحقّ - أمّا الذي للمكانة فظاهر ، وأمّا الذي للمكان فلأنّه باستواء الرحمان عليه ، وهومن أسمائه تعالى ، فعُلم أنّ العلوّ بالذات إنّما هو للحقّ فقط - أخذ يحقّق العلوّ الذاتي الذي للحقّ بقوله :

( ومن أسمائه الحسنى « العليّ »؛ على مَن ؟ ) - فإنّ علوّ المكان غالبا إنّما يستعمل بـ« على » لقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[٥/٢٠]- فإذا لم يكن في الوجود أحدٌ يعلو عليه الحقّ بالمكان ، لايمكن أن يكون علوّه بالإضافة ، فإنّ كلّ ما فيه هو الحقّ ، ( وما ثمّ إلاّ هو ، فهو العليّ لذاته ) أي العليّ المطلق الذي هو أعلى من أن يكون علوّه بالقياس إلى السفل .

هذا حال علوّ المكان - وكذلك أمر **علوّ المكانة** ، وإليه أشار بقوله :

( أوعن ماذا ؟ )- فإنّ علوّ المكانة أكثر ما يستعمل بـ« عن » كمايقال : « جناب الخليفة عال عن كذا » - فإذا لم يكن شيء يعلو عنه بالمكانة ، لا يمكن أن يكون علّوه ذلك له بالإضافة ، فإنّ كل أمر فُرِضَ فهو شيء ، ( وما هو إلاّ هو ؛ فعلّوُه )- مطلقا ، سواء كان بالمكان أو بالمكانة - له ( لنفسه[١] ) فإذ قد تحقّق أنّ العلوّ الذي للحقّ هوالعلوّ الذاتي - حيث أنه ليس في الوجود شيء يعلو عليه أو عنه ، فلا يكون في الوجود إلاّ العليّ بالذات - لابدّ أن يحقّق أمر العلوّ الإضافي ، وأنّ العالي به من هو ؟ وإلى ذلك أشار بقوله :

[ الموجودات علية بالذات بعلوّه تعالى ]

( و هو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمّى « **محدَثات** » هي

---

١) قال النبي الختمي ﷺ :« كان الله ولم يكن معه شيء » والعليّ الإضافيّ لابدّ له مما كان معه ، وهو على ما عليه أو عنه - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

العليّة لذاتها ، وليست إلاّ هو ) أي ليست المحدَثات إلاّ المسمّى نفسه ( فهو العليّ -لاعلوّ إضافة ) أي المسمّى محدَثات ( لأنّ الأعيان )- أي المحدَثات باعتبار كونها مسمّى بها - ( التي لها العدم الثابتة فيه ، ما شمّت رائحةَ من الوجود ، فهي على حالها ) في العدم ، و إلاّ لم تكن ثابتة فيه ( مع تعداد الصوَر ) الظاهرة من آثارها ( في الموجودات ) .

وهذا في نظر التحقيق غير ممتنع -كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى - و أصل ذلك ما وقفت عليه مرارا ، من أنّ الوحدة الحقيقيّة التي للواحد الأحد هو الذي[1] نسبة الكثرة العدديّة إليه كنسبة وحدتها إليه[2] - بلا فرق - .

(والعين ) التي هي الحقّ ( واحدة من المجموع في المجموع ) يعني واحدة حاصلة من مجموع الموجودات في عين ذلك المجموع -لافي الخارج عنه - فإنّه

---

١) كذا ، والأظهر أن الصحيح : هي التي نسبة الكثرة العددية إليها .

٢) سرّ عدم التفرقة هاهنا هوكون وحدة كل مرتبة من الكثرة هي بعينها نفس تلك الكثرة لاخارجة عنهما ، زائدة عليهما ، إذ وحدة كل مرتبة هي وحدة آحادها - نوري .

أي وحدة الكثرة العددية إلى الواحد الأحد الحق الذي هو مع كل مرتبة من مراتب الكثرة كما قال تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ولاَ خَمْسَةٍ ﴾ الآية - [٥٨/٧] فتلك النسبة إنما هي المعيّة القيوميّة ،كما قال : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[٥٧/٤]« مع كل شيء لا بمقارنة » - أي لابمقارنة شيء بشيء - و« غير كل شيء لا بمزايلة » أي لا كغيرية شيء لشيء ؛ ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ، ف﴿ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ - نوري .

فالحاصل أن الكثرة العددية ووحدتها ليس شيء منها إلا شأنا من شؤون الوحدة الحقة الحقيقية ، وطورا من أطوارها ،لا أنها شيء أوأشياء بأنفسها ، منفصل الهوية عنها بحيال ذواتها . فإنها فاقرة الذوات إليها ، فهي منقطع الإشارات إليها ، فلها الهوية على الإطلاق . وذلك لرجوع الكل إليه ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٤٢/٥٣] ، و ﴿ وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾[٢٠/١١١] - نوري .

قد سبق مرارا أنّ أحديّته تعالى أحديّة جمع[1] ، فتحقّقها في الجمعيّة ومنها ، لا أحديّة فرق- حتّى يقابلها الكثرة ، ويقبل طريانها لتلك الوحدة - إذ الكثرة مستهلكة الحكم في الوحدة الذاتيّة ، ( فوجود الكثرة ) إنّما هو ( في ) حضرة ( الأسماء ، وهي النسب ، وهي أُمور عدميّة ، وليس ) في الوجود ( إلاّ العين الذي هو الذات ، فهو العليّ لنفسه - لا بالإضافة - فما في العالم من هذه الحيثيّة[2] علوّ إضافة ) .

[ النسب الأسمائيّة ]

وإذ قد حقّق حيثيّة الوحدة الذاتيّة والإطلاق الصرف الذي لا إضافة هناك ، لابدّ وأن يلحق ذلك بتحقيق حيثيّة النسب الأسمائيّة وإثبات الإضافة تفصّيا عن تمام التحقيق وكمال التوحيد .

واعلم أنّ **النسب الأسمائيّة** التي هي أُمور عدميّة في نفسها ليست أعداما

---

١) نعم أحديّته تعالى أحديّة جمع ، لكن بوجه رجوع الكل إليه واستهلاكها فيه ولديه ، فخلاصة روح معنى الجمع والجمعيّة هاهنا هوكون الأشياء كلها - وكل شيء منها - غير منفصل الهويّة عنه تعالى(*)، وكونها فاقرة الذوات إليه بحيث لاتنقطع الإشارة إليها إلا إليه ، لإحاطته الوجوديّة ، فله الهويّة الإطلاقيّة ، وهومنقطع الإشارات على وجه الإطلاق « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء » ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [١١٥/٢] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] - نوري .

(*) فمن جهة رعاية هذه الضابطة الموروثة من أولياء العلم والمعرفة قال : نسبة الكثرة العددية إليه تعالى نسبة وحدتها إليه بلافرق أصلا، فكما أن وحدتها شأن من شؤونه ، فكذلك كل مرتبة من الكثرة العددية الخلقيّة شأن منه تعالى ، راجع إليه ، رجوع الزمان إلى الدهر ، والدهر إلى السرمد الدهرية (ظ) ، أوله هو بعينه آخره ، باطنه هو بعينه ظاهره - نوري .

٢) د : الاضافة (بدلا من الحيثية) .

صِرفا ، فإنّها من حيث هي أعدام لايمكن أن يشار إليها ويعبّرعنها ، بل لها نسبة إلى العدم بالقياس إلى أنفسها ، كما أنّ لها نسبة إلى الوجود بالإضافة إليه ، فهي بالاعتبار الأوّل تسمّى بـ « الأُمور العدميّة » و « النسب الإمكانيّة الاعتباريّة » ، و بالاعتبار الثاني تسمّى بـ « الوجوه الوجوديّة » إذ بها يظهر الوجود ، وهذا الاعتبار هو الذي يسمّيه الحكيم بـ « الوجوب اللاحق » ، وسائر الأحكام الثبوتيّة والأوصاف الوجوديّة إنّما يضاف إلى تلك الوجوه ، فلذلك قال :

( ولكن الوجوه الوجوديّة متفاضلة ، فعلوّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ) ، فإنّ الوجوه وكثرتها لايقدح في تلك الوحدة ، بل يجعلها موردا للأحكام المتقابلة [1]،( لذلك يقول فيه : هولاهو ) أي يقول في الحقّ : « غيب و باطن ، ليس بغيب وباطن[2]» لإحاطة وحدته المطلقة بالظاهر والشاهد ، و :( أنت لاأنت ) وتقول فيه أيضا : « حاضر مشاهد ، ليس بحاضر مشاهد » ، لاحاطتها الغيب والبطون .

( قال الخرّاز[3] - وهو وجه من وجوه الحقّ ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه[4] - بأنّ الله لا يُعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ) أي

---

١) قدورد عن أئمتنا عليهم السلام - وهم سادة الكل في الكل - من طريق أصحابنا :« لنا حالات مع الله ، نحن هو وهو نحن ،وهو هو ، ونحن نحن » - نوري .

٢) د : - ليس بغيب وباطن .

٣) من أعلام المتصوفة ، مات سنة تسع وسبعين ومأتين (طبقات الصوفية : ٢٢٨) راجع أيضا الرسالة القشيرية : ٨٥ . حلية الأولياء : ٢٤٦/١-٢٤٩ . تاريخ بغداد ٢٧٦/٤-٢٧٨ .

٤) يعني عن نفس الحق ، لا عن نفسه - نوري .

بالأضداد ، على ما هو مقتضى وحدته الذاتيّة - إذ به يعرف تلك الوحدة كما مرّ غيرمرّة - ( فهوالأوّل والآخر، والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره ) ، فإنّ الظهور إنّما يكون بالصور الحاجبة[1] فهو في عين بطونه ظاهر ، وفي عين ظهوره باطن[2] .

« بدت باحتجاب فاختفت بمظاهر »[3]

وذلك الظهور والبطون ليس لغيره أو عنه ، إذ ليس له وجود ( وما ثمّ من تراه غيره ) حتّى يظهرله ، ( وما ثمّ من ) يحتجب له حتّى ( يبطن عنه ، فهوظاهر لنفسه ، باطن عنه ، وهو المسمّى أبا سعيد الخرّاز ) الذي ظهر له ، وجعله لسانا يظهره ، ( و غير ذلك من أسماء المحدَثات ) التي يحتجب فيه و جعلها ستائر إخفائه .

( فيقول الظاهر : « لا » إذا قال الباطن : « أنا » ؛ ويقول الباطن : « لا » إذا قال الظاهر : « أنا » ؛ وهكذا[4] في كلّ ضدّ ) يطويه الأحديّة الإطلاقيّة - كالقابليّة والفاعليّة والمتكلّمية والسامعيّة - ( والمتكلّم واحد ، وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلّم[5]: « وماحدثت به أنفسها»

---

١) د : الخارجية .

٢) د : وفي عين بطونه باطن .

٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض وقد مضى ذكره ، وتمام البيت :
على صِبَغ التلوين في كل برزة .

٤) عفيفي ، م ن ، دن : هذا .

٥) مسلم : كتاب الإيمان ، باب ماتجاوز الله عن حديث النفس ... ، ١/١١٦ : « إن الله تجاوز لأمتي ماحدثت به أنفسها ، ما لم يتكلموا أو يعملوا به » . الجامع الصغير : ١/٦٨ .

فهي المحدِّثةُ السامعةُ حديثها ، العالمةُ بما حدّثت به نفسُها ؛ والعين واحدة ) - يعني الشخص -( وإن اختلفت الأحكام ) وهي الحديث والسماع والعلم و المحدِّث والسامع والعالم .

( ولا سبيل إلى جهل مثل هذا ) ، فإنّه من الوجدانيّات الضروريّة التي يجد كل أحد من نفسه ، لا يتفاوت فيه الغبيّ من الذكيّ ( فإنّه يعلمه كل إنسان من نفسه ، وهو صورة الحقّ ) [الف/٢٦١] - كما سبق تحقيقه - .

[ تمثيل الوجود ومراتبه بالواحد ومراتب الأعداد ]

( فاختلطت الأُمور ) أي الأحكام الكونيّة العدميّة والحقيقيّة العينيّة الوجوديّة ، والتبس الحقّ الواحد في المراتب التي ليس لها وجود في العين ، بل إنّما هي أُمور اعتباريّة يتصوّرها العقل بأحكامها وآثارها الخصيصة بكلّ منها .

ثمّ إنّ هذه الأحكام لمّا كانت من آثار تلك المراتب المعدومة بالذات ، لابدّوأن تكون أنزل منهاوأخفى في مكامن العدم بالنسبة إليها : لكن لمّا التبس الحقّ بها فاختفى فيها بنفسها[1]، وتصوّر بصورها وظهر بظهورها : انتسب الوجود في العين إليها ، فصارت الموجود في العين تلك الأحكام - لاغير - كما قيل :

إن قيل[2] لك الكون عليه عرضٌ * حقّق نظرا فيه ، ترى الجوهرَ هو

---

١) فيه قال قبلة العارفين علي ﷺ : « تجلى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » - بالأعيان اللاتي سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن الحكم إلاالله - فهي ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾ [٣٩/٢٤] ، فكل إليه تعالى إيابه وعليه حسابه - نوري .

٢) د : ان كون .

وإذ كان هذه المسئلة من أغمض المسائل عند أكثر المسترشدين - ممّن عوّدوا مداركهم بالاستفاضة عن الأنظار القياسيّة ، والمقدّمات المأنوسة لهم في أوائل أحوالهم - صوّر لهم تلك المسئلة في صورة عدديّة ، فإنّ العدد بما عليه من الصور المدركة أوّلا مختزن عويصات الحقائق وغوامض المعارف ، فأشار إلى ذلك بقوله :

( وظهرت الأعدادبالواحد في المراتب المعلومة ) ظهورالأكوان وأحكامها بالحقّ في مراتب الوجود التي هي اعتبارات عقليّة ؛ وذلك لأنّ العدد أيضا له مراتب كليّة تنطوي على أحكام مشخّصة وجزئيّات معيّنة - كالآحاد والعشرات والمآت والألوف - المتمايزة بمجرّد نسبة التقدّم والتأخّر - التي هي محض الاعتبار - المحتوية كل منها على جزئيّات إنّما يظهر الواحد بصورها في العين مفصّلا ، ( فاوجَد الواحدُ العددَ ، وفصّل العددُ الواحدَ ) في مراتبه وجزئيّاتها المندمجة فيها بالقوّة ، وجعلها بالفعل .

( وما ظهر حكم العدد ) الذي يوجِد الواحد في العين مفصّلا ( إلاّ بالمعدود ) ظهور الأكوان بالماهيات وأشخاصها ؛ ( والمعدود منه عدم ، ومنه وجود ) ، يعني وجود المعدود في العين ، لا دخل له في إظهار حكم العدد ، وإلاّ لم يكن الأعدام معدودة ، فعلم أنّ العدد كما يتحقّق نفسه بالواحد وسيره في المراتب ،كذلك أحكامه إنّما تتحقق بالمعدود - سواءكان موجودا في الحسّ أو لا -( فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ وهو موجود من حيث العقل )، ومبنى ظهور الأحكام على الوجود العقلي .

( فلابدّ من عدد ومعدود ) سواء كان في العين أو بمجرّد الاعتبار ، ( و

لابدّ من واحد ) في العين[1] ( يُنشئ ذلك ) بسيره ، ( فيَنشأ بسببه ) العددَ بمراتبه ، ويظهر أحكامه بالمعدود ، فإنّ الواحد هي المادّة المقوّمة لتلك المراتب كلّها ، ( فإنّ لكلّ[2] مرتبة من العدد حقيقة واحدة [3]، كالتسعة - مثلا - والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر - إلى غير نهاية - ) ، إذ ليس حقيقة شيء من تلك المراتب - بالغة ما بلغت - إلاّ واحدة وقعت متأخّرة عن المجموع ، فحصل لها باعتبار تلك النسبة اسم مرتبته الخاصّة .

ثمّ إنّ تلك النسبة لمّا كانت موقوفة على المجموع إنّما يحصل له اسم تلك المرتبة بعده، فحقيقة تلك المرتبة هي الواحدة السارية ( ما هي المجموع[4]، ولا ينفكّ عنها اسم جميع الآحاد ) ضرورة لزوم المنتسبين للنسبة ، فهو من اللوازم الخارجة التي لادخل لها في حقيقته ، ( فإنّ الإثنين[5] حقيقة واحدة ، والثلاثة

---

١) فذلك الواحد منزلته من المراتب العددية - بل ومن الواحد العددي - منزلة حقيقة الروح عن الأجساد التي منزلتها منها منزلة الرب من مربوباته ،كما قال تعالى :﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [٥٧/٤] ، و قال : ﴿ مَا [ يَكُونُ ] مِن نَجْوَى ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٥٨/٧] ومن هاهنا قال سيد السادة سيد السجاد ﷺ : « يا إلهي لك وحدانيّة العدد » - نوري .

٢) عفيفي : كل .

٣) في العفيفي وشرحي الكاشاني والقيصري :« فإن كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة » .
وقال القيصري :« في بعض النسخ : فإن لكل مرتبة من العدد حقيقة . والظاهر أنه تصرف ممن لايعرف معناه » .

٤) عفيفي : مجموع .

٥) لعل مراده من الحقيقة الواحدة الوحدة السارية المحيطة بوحدتها وبساطتها ، فالاثنان من جهة تلك الوحدة السارية حقيقة واحدة ، ومن جهة جميع الآحاد وجمعها يقال أن العدد متألف من الآحاد فالتألف والتأليف والتركّب والتركيب انهامن اللواحق الخارجة عن نفس تلك الحقيقة البسيطة المحيطة السارية ـ فافهم - نوري .

حقيقة واحدة - بالغا ما بلغت هذه المراتب - وإن كانت واحدة فما عين واحدة (منهنّ عين مابقي[1]) من أجزائه ، وإلاّيلزم أن يكون الجزء عين الكلّ، فذلك اللازم الخارج - يعني المرتبة الجمعيّة - هوالذي يعيّنها ويحصّلها ويسمّيها حقيقة مستقلّة واحدة .

( فالجمع يأخذها ) يعني أنّ الجمع - الذي هو ظلّ الإطلاق يأخذ تلك العين الواحدة بالوحدة العدديّة -المسمّاة بالاثنين والثلاثة- من غيب الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة[2]، و يجعلها حقيقة مستقلّة عينيّة كالفصل ، فإنّه و إن كان خارجامن الحقيقة الواحدة بالوحدة الجنسيّة ، لكن هو الذي يحصّلها ويجعلها

☜ فاسم الاثنين والثلاث مثلا يسمى به تلك الحقيقة البسيطة السارية من جهة المرتبة ، فمن هنا تختص التسمية بالمرتبة لايتعداها ، تفطن من هاهنا سرّ قوله تعالى :﴿ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ ﴾ [٦٥/١] - فلا تغفل - منه .

١) لفظة « ما » فيه نافية فلا تغفل . فمراده من كون الاثنين مثلاً حقيقة واحدة ،كونه حقيقة نوعيّة واحدة من أنواع تلك الوحدة البسيطة السارية التي منزلتها من هذه الحقايق النوعيّة منزلة الطبيعة الجنسيّة في وجه ومنزلة المادة الأولى من وجه ، فأصل هذه الحقايق المتطوّر بأطوارها وعنصرها الأصلي الظاهر بآثارها تلك الحقيقة الواحدة ، فهي مرجعها لكونها مبدؤها ومعادها .

ومن جهة هذه النكتة اللطيفة الشريفة قلنا في حاشيتنا السابقة : « لعل مراده من الحقيقة الواحدة تلك الوحدة السارية » ، إذ كل شيء يرجع إلى أصله في عين مرتبته التي بها يمتاز عن أصله و يباينه في الحكم والصفة . و سرّ ذلك أمر صعب المنال مستصعب الانحلال عقدته والكشف عنه بقدر طاقة أهل الإشارة هوكون ما به الإمتياز عين ما به الإشتراك ، كما هو مقتضى ضابطة الجمع بين الأطراف والأضداد التي هي قطب الأقطاب في معرفة حضرة رب الأرباب ، بصفاته العليا أسمائه الحسنى ومظاهرها التي هي حقائق الأشياء، وفي زوايا المقام خبايا لاتكاد تحصى ـ نوري ـ

٢) د : - الذاتية .

حقيقة عينيّة ، فلابدّ و أن يعتبر الجمعيّة المرَتّبية في العين الواحدة ، و تثبت تلك الجمعيّة لها .

( فيقول : ) أي يُظهر ذلك الجمعيّة تلك الحقيقة المسمّاة المأخوذة من غيب الوحدة الإطلاقيّة ويسمّى ( بها منها ) في الصورة الكلاميّة الإشعاريّة ، ( ويحكم بها عليها ) في الصورة العقليّة الشعوريّة .

**وتمام تبيين هذا الكلام** أنّ الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة هي التي ظهرت من كُنه الغيب بصورة الوحدة العدديّة ، متوجّهة في قطعها مسافة تلك الأبعاد العدديّة صوب ذلك المبدء الأوّل ، الذي عبّر عنه العقل النظري بـ « ما لايتناهى » عند عجزه عن ضبطه بالصور الإحاطيّة ، التي بها يدرك الأشياء ، وذلك الطرف هوالمشار إليه بقوله : « بالغا ما بلغت » .

فينبغي أن تعلم أنّ لتلك الوحدة الظاهرة في هذه الوحدات العدديّة صورتين :

إحداهما هوالذي في الكثرة العدديّة منها ، و هي **المسمّاة بالمرتبة** ، و يلزمها الجمع ، وعبّرعنه هاهنا بـ «**اللازم**» . وثانيتهماهو الذي في الوحدة العدديّة ، وقد عبّر عنه المصنّف بـ «**العين الواحدة**» .

و الأُولى منهما هي التي يقال لها في لسان الميزان : « الصورة التي تتقوّم بالمادّة » والثانية هي إيّاها ، كما أنّ ما يقال له « الفصل » هو الأُولى منهما ، و« الجنس » هو الثانية ، ولذلك ترى مراتب الجنس مترتّبة متنزّلة - تنزّل تلك العين الواحدة - .

**فظهرُ** من هذا أنّ الجمع له مزيد اختصاص بتلك الوحدة الإطلاقيّة .

حيث أنّه هي الصورة التي يظهرها على مجالي الفعل -دون العين الواحدة -.

**إذاتقرّر هذا** - فاعلم أنّ ذلك الجمع هو الذي يأخذ تلك العين الواحدة من مستبهم غيب الإطلاق ومستجنّه ، ويُظهرها على مجالي الإشعار ، ويسمّيها بتلك العين الواحدة منها، فإنّك قد عرفت أنّ العين الواحدة هي المادّة والمبدء لخصوصيّة تلك الحقيقة المسمّاة ، فتكون مبدء لسائر تلك الخصوصيّات - إشعاريّة كانت أو شعوريّة - وإلى الثاني أشار بقوله : « ويحكم بها عليها » .

وإذ[1] كان الإشعاري منهما مقدّما في الخارج - فإنّه الدالّ على الشعوري - قدّمه معبّرا عنه بعبارة « القول » فإنّه هو الصورة التي يوجد بها الصور الشعوريّة في الخارج ، فهو المقصد الذي ينحلّ به ومنه سائر المقاصد ، فلذلك أخذ في تحقيق الصور التي للعدد باعتباره قائلا :

( وقد ظهر في هذا القول ) بحسب سيرالواحد في أطوارمراتبه ( عشرون مرتبة ) .

أمّا حقيقة : فلأنّ سيره إنّما هو لكماليه الذاتيّ والأسمائيّ الظهوريّ منه و الإظهاريّ ، وتمام مرتبته إنّماهو العشرة : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [١٩٦/٢] .

والذي يدلّ على هذا من التلويحات العدديّة الرقميّة أنّ الصفر الذي هو الدالّ على المرتبة نوعان : بياض وسواد - على ما قاله الشيخ **سعد الدين الحموي**[2] سلام الله عليه :-

---

١) د : واذا .

٢) سعد الدين محمد بن المؤيد الحمّوي - وقديقال : الحموي والأول أصح- كان معاصرا لصدرالدين القونوي . مات سنة خمسين وستمائة . راجع نفحات الأنس : ٤٣٩ الترجمة ٤٧٦ .

« الصفر بياض يتبيّن فيه كلّ مفقود ، وسواد يعدم فيه كلّ موجود ، ولكلّ منهما كمال : فكمال بياضه إلى العشرة ، وكمال سواده إلى الألف ؛ والأوّل هو الملوّح إلى غاية الظهور والإظهار الذي موطنه العقل الشعوري ، كما أنّ الثاني هو الملوّح إلى غاية الشعور والإشعار ، الذي موطنه الحب الأُلفي العشقي » . ولا تغفل عن التلويحات التي في طيّ هذه الألفاظ المعبّر بها عنهما فإنّها منطوية على أعلى من هذا ، قد أفصح عنه في **المفاحص** - من أراد ذلك فليطالعه - .

* * *

**وأمّا ظاهرا** : فلأنّ ما يدلّ على ذلك في العربي المبين إنّما هو عشرون لفظا : عشرة من الواحد إلى العشرة ، وثمانية عقود العشرات ، ومائة وألف ؛ وأمّا غير ذلك من عقود المائة والألف ( فقد دخلها التركيب ) .

هذا إذا نظر إلى تراكيبه الوضعيّة ومؤلّفاته الجعليّة التي أتى بها الحضرة النبويّة ، وعبّر عنها بلسان نبوّته إلى العامّة في تحقيق كمال الإنباء والإظهار ، وأمّا إذا نظر إلى مقطّعات حروفه ومفردات بسائطه التي تكلّم بها لسان الولاية مع أهل الخصوص في تحقيق كمال الكشف والإشعار ، فقد ضمّ إليها عقود المآت ، وكمّلها ثمانية وعشرون . ومن ثمّة لو عدّدت منها الظواهر الصرف التي لادخل لها في البواطن ، وأسمائها التي هي البيّنات المشعرة بحقايقها ، وجدتها عشرين ، و الثمانية الباقية حروف البواطن، يدخل في أساميها و يعبّر عن حقائقها[1] : ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [٦٩/١٧] .

---

١) ذكرنا سابقا أن اسم كل من الحروف الأبجدية مركب من جزئين : ملفوظ الحرف ومتممها في مسماه ، والأول يسمى بالزبر والظواهر ، والثاني بالبينات والبواطن .

**وملخّص هذا الكلام** أنّ المرتبة وإن كانت معدومة العين بنفسها ولكنّ الواحد ليس له وجود في العين إلاّ بها ، إذ الواحد إنّما يتحقّق في ضمن أحد الصفرين - على ما لايخفى على الواقف بأُصول القواعد - فالثابت في العين - حقيقة - ليس إلاّ المرتبة ( فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته ) من المرتبة والكثرة .

[ التنزيه في عين التشبيه ]

( ومن عرف ماقرّرناه في الأعداد )- أنّها من حيث هي أعداد ومراتب أعدامٌ لاتحقّق لها بنفسها أصلا، مع مالكلّ منها من الأسماء المستقلّة والخصائص والآثار المحسوسة ، وأنّ وجودها إنّما هو بالوجود الواحد الساري ، ( وأنّ نفيَها عين ثبتها ) ، لأنّ نفيها من حيث أنفسها معناه هو أنّ تحقّقها عين تحقق الواحدالذي ليس وراءه تحقّق -( علم أنّ الحقّ المنزّه ) مطلقا عن سائرالقيود ( هوالخلق المشبه ) ؛ ضرورة أنّ الإطلاق الحقيقي هو الذي في عين التقييد ( وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق ) ، تميّز المطلق من المقيّد فيه ؛ ( فالأمر الخالق ) هو بعينه ( المخلوق ) في الخارج ، ( والأمر المخلوق ) في الخارج هو بعينه ( الخالق . كلّ ذلك ) - أي الخلقيّة والحقّية - ( من عين واحدة ) مطلقة منهما ، ( لا ، بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة ) ، فإنّ نسبة الوحدة والكثرة والإطلاق والتقييد ، والخلقيّة والحقّية ، وسائرالمتقابلات إلى الواحد المطلق سواء .

فلذلك لمّا قال ذلك العين الواحدة بلسان الوالد :﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ( فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ ﴾[1] بلسان الولد : ﴿ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾

---

١) راجع شرح القيصري لهذا المقطع واختلافه مع هذا الشرح .

[١٠٢/٣٧] ، والمأمور ليس إلاّ الذبح ، ( والولد عين أبيه ) وسرّه ، ( فما رأى يذبح سوى نفسه ، وفداه ﴿ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾[١٠٧/٣٧] فظهر)في الخارج (بصورة كبش[1] مَن ظهر ) في الخيال ( بصورة إنسان ؛ وظهر[2]) في الخيال (بصورة ولد - لا ، بل بحكم ولد ) ، فإنّ المغايرة بين الصورة الوالديّة و الولديّة نسبة حكميّة لا حقيقيّة ، سيّما في عالم الخيال[3]- ( مَن هو عين الوالد ) في الخارج .

فتبيّن من هذه الآية **تنوّع العين الواحدة بالصورالمتخالفة** حقيقة و حكما ، ولكنّ في الخيال والخارج - لا في الخارج[4]- والذي يدلّ على ذلك فيه هو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ( وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾)[١/٤] أي من النفس الواحدة[5] ( فما نكح سوى نفسه ) .

---

١) ذلك الكبش هو تنزّل جوهر خيال الخليل عليه السلام بالاهتزازالعلوي وتمثّله في الخارج بصورة الكبش . فذلك يظهر ويبقى بهمة المتجلي بصورته وبإرادته التي هي عين همته ، وهذه الهمة هي همة الهيّة في مقام خلافة المتجلى بها عن الإله تعالى ، وهو مقام تخلقه بأخلاق مستخلفه الذي هو خليفته في خليقته - فاعتبروا يا أولي الألباب - نوري .

٢) د : فظهر .

٣) سرّ ذلك كون الصور الخياليّة عين الخيال الذي هو نفس جوهرالروح البشري والشخص الملكوتي المثالي من البشر ، وهذا الذي أشرنا اليه يشرب من مشرب قاعدة اتحاد الحاس و المحسوس بالذات ، واتحاد العاقل والمعقول كذ لك - فاحتفظ بذلك - نوري .

٤) لعله يعني لا في الخارج من دون خيال ، إذ كل في الخارج الأكثر (كذا مهملة) إنما يتنزل من سماء الخيال الكلي القدري ، المسمى بخيال الكل ، فلايظهر شيء في عالمنا هذا ، المعروف بالعالم الحسي وبعالم الطبيعة إلا بالنزول من ذلك العالم الدني المثالي الواسط الرابط بين العالمين . عالم الروحاني وعالم [..] الشهادة ، كما هو مشرب [.....] - فتدبر - نوري .

٥) إن هذه النفس لهي نفس الكل المسماة بالكليّة الإلهية ، وهي آدم الأول ، وآدم البشر هو آدم الثاني . وهي النوح الأول والنوح المعروف هوالنوح الثاني ؛ وهكذا سائر الأنبياء غير حضرة ☜

فتبيّن من هذه الآيات القرآنيّة الكاشفة عن كنه الأشياء أن لا مغايرة في العين بين الوالد وزوجه ، ولا بينه وبين ولده ، ( فمنه الصاحبة والولد ، والأمر واحد في العدد[1] ) فما اتخذت صاحبة ولا ولدا .

[ كيفيّة ظهورالكثرة ]

وإذ قد بيّن - بالقواعد العدديّة عقلا ، والآيات المنزلة السماويّة نقلا - إثبات وحدة العين ، أخذ في تحقيق ظهور الكثرة منها وإبانة ما يتوهّم من تلك العبارة ، وإزالته من التجزية والتبعيض ، فقال مستفهما : ( فمَن الطبيعة ) الكل ( ومَن الظاهر منها ) في الخارج ؟ إذ لا يمكن أن يكون بعضها على ما هو المتوهَّم منها ، وإلاّ لزم أن ينقص الكل بما ظهر منها وخرج من كنه كمونها ، ويزيد بعدم ذلك الظهور ( وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ، ولا زادت بعدم ما ظهر ) على ما هو مقتضى الجزئيّة ، ولا يمكن أن يكون جزئيّا لها لتحقّق المغائرة بين الكلّي وجزئيه ، ( وما الذي ظهر غيرها ) بما أُشير إليه عقلا ونقلا و ذوقا .

ثمّ لمّا تقرّر أنّ المشهد الختمي الكمالي هو أنّ التوحيد الأتمّ ما يجمع بين

---

☜ الخاتم ، فإن تلك النفس الكليّة هي خليفة عقل الكل ، الذي هوالمحمديّة البيضاء- نوري .

إذ كما أن عقل الكل هوالكل في الكل ،كذلك نفس الكل المسماة عندإخوان الصفا بـ« العلويّة العليا » وهي ذات الله العليا ، بها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا - منه .

---

١) يعني الإشارة إلى الوحدة في الكثرة ، كما قال :﴿ وَ هُوَمَعَكُمْ ﴾ [٥٧/٤] ﴿ مَا [يَكُونُ] مِن نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٥٨/٧] .

وفي الصحيفة السجاديّة : « لك يا إلهي وحدانية العدد » - منه .

التنزيه والتشبيه ، والتفرقة والجمع ، أراد أن يشير إلى ذلك بما يكشف عن أصله ومبدئه ، وهو أنّ الطبيعة الكلّ إذا لم تكن مغايرة لما ظهرت فيه لابدّ وأن تكون عينه ( وماهي عين ما ظهر، لاختلاف الصوربالحكم عليها ) حسبما تصوّر بهامن الأوصاف المتقابلة والآثارالمتبائنة المتناقضة ، المتسلّطة في تلك الصور؛ ( فهذا بارد يابس ، وهذا حارّ يابس ) ؛ وفي اختيار هذا المثال تنبيه على ما سلف لك من النظم الطبيعي الدوريّ الذي[1] لآخرالكرات الطبيعيّة العنصريّة إلى أوّلها ، فلذلك قال : ( فَجَمَع باليبس ) الذى هوصورة المركز ( وأبان بغير ذلك) من الكيفيّات التي للكرات المحيطة الأعلى فالأعلى . وقوله : [الف/٦٢] ( والجامع الطبيعة ) إشارة إلى الفرق التنزيهى الذي هو مشهد أُولي العقول ، كما أنّ قوله : ( لا ، بل العين الطبيعة ) إشارة إلى الجمع التشبيهي الذي هو مشهد أُولي الذوق والشهود .

( فعالم الطبيعة صوَرٌ في مرآة واحدة ) إشارة إلى تفصيل معنى الأوّل ، و ( لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة ) إلى تفصيل معنى الثاني .

[ حيرة العقل النظري ]

ثمّ إنّ الجمع بين الطرفين والاحتواء على المتقابلين مما لابدّ منه في كلّ من هذين المشهدين - على ما لايخفى - و إذ ليس من وسع العقل بقوّته النظريّة أن يضبطهما ضبطا جمعيا إحاطيا ، وما أمكن له أن يخوض في تيار ذلك البحر عند ما تتلاطم أمواج المتقابلات والمتناقضات الدافعة للضبط ، الذي به يدرك العقل ما يدركه ، قال :

---

١) د : - الذي .

( فما ثَمّ إلاّ حيرة لتفرّق النظر ) فإنّه كلّما استحصل من ذلك المشهد علما حار ورجع مما كان عليه ، فإنّ « الحيرة » لغة هي الرجعة ، فليس له من ذلك إلاّ الحيرة والعجز - كما قيل : « العجز عن درك الإدراك إدراك » - فكلّما ازداد منه علما ، ازداد فيه تحيّرا ، وعليه ورد[1]: « ربّ زدني تحيّرا » و ﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [٢٠/١١٤] .

( ومن عرف ماقلناه ) من الجمعيّة الكماليّة الختميّة [٢] التي أُشير إليها ( لم يحر - وإن كان في مزيد علم ) من تلك الجمعيّة الإطلاقيّة ، وذلك لأنّ العجز والحيرة التي للمحجوبين بالعقول والقوى وإدراكاتها المختصّة[٣] بالإنسان وموطن حقيقته - وهو مفترق المتقابلين ، ومثار المتناقضين الذين يوجبان الحيرة -(فليس) ذلك الحيرة ( إلاّ من حكم المحل ، والمحلّ عين العين الثابتة ، فيها يتنوّع الحقّ في المجلى ، فيتنوّع الأحكام عليه ، فيقبل كلّ حكم ، وما يحكم عليه إلاّ عين ما تجلّى فيه ؛ ما ثمّ إلاّ هذا ) أي ليس في موطن الحيرة إلاّ هذا التقابل الذي في الأمر مطلقا ، وهذه الحيرة من جملته ، وهو أنّ الأعيان الثابتة - بما لها من العدميّة والعجز والافتقار - حاكمة على ما ظهر فيها بما ظهرت ، مع وجوده واستغنائه واقتداره ، فالعارف بهذا ما يتحيّر عند تنوّع تلك الأحكام المتقابلة ولا يرجع بظهور أحد المتقابلين عن الآخر ، رجوع المحجوب وتحيّره .

وملخّص هذا الكلام أنّ العالم الذي هو العين الواحدة التي ذات تكثّر

١) مضى الحديث وذكرنا أنه لم يرد في الجوامع الروائية .

٢) د : - الختمية .

٣) كذا . ولعل الصحيح : « مختصة » ليكون خبرا لان .

وتنوّع ، يمكن أن يشهد الكثرة هي الذاتيّة لها ، والوحدة الجمعيّة إنّما لحقت إيّاها وأحاطت بها بحسب المدارك والمشاهد التي بها يتّحد الكثير - اتّحاد الصور في مرآة واحدة - كما أشار إليه أوّلا ، على ما هو مدرك العقل ؛ ويمكن أن يشهد الوحدة هي الذاتيّة لها ، والكثرة إنّما طرأت عليها في المدارك والمشاعر المتنوّعة التي بها يتكثّر الواحد - تكثّر الصورة الواحدة في المرايا المختلفة - كما أشار إليه ثانيا على ما هو مشهد الذوق .

* * *

وإلى ذينك الوجهين أشار بقوله نظما :

( فالحق خَلق[1] بهذا الوجه فاعتبروا * وليس خَلقا بذاك الوجه فاذّكروا)

وهذا مبدء بدء المتقابلات ، ومنشأ جمع المتناقضات التي عجزت البصائر المحجوبة المخذولة عن إدراكه ، و وقفت أقدام أفهام ذوي العقول الفكريّة - التي لاتقع قوى شعورها إلا على مجرّد التجريد ومفترق التقديس والتنزيه ، دون بلوغها إليه - محرومة عن مجمع الإطلاق والتوحيد ؛ دون العارفين بالحقائق الذوقيّة ، الناظرين إلى العين الواحدة بالبصر الحسّيّ الشهوديّ الواقع أشعّة إدراكه على اللطائف الجمعيّة ، وإليه أشار بقوله :

( من يدر ما قلتُ لم يخذل بصيرته * وليس يدريه إلاّ من له بَصَر )

وذلك لأنّ العين الشاملة للكلّ هي الواحدة بالوحدة الإطلاقيّة - كما هو المشاهَد المحسوس - و إنّما يفصّلها الاعتبارات العقليّة ، تفصيل الجمعيّة

---

١) د : خلقا .

والتفرقة بفرضه واعتباره - لا أنها في نفسها كذلك - والمنبّه على ذلك صيغة الأمر في قوله :

( جمع وفرّق ، فإنّ العين واحدة * وهي الكثيرة لا تُبقي )

تلك العين الواحدة غيرها ( ولا تذر )

[ اشتمال الاسم الجلالة وإحاطته بجميع الأُمور والنسب ]

وإذ قد تقرّر أنّ العين لها الشمول والإحاطة ( فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجوديّة والنسب العدميّة ، بحيث لايمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك إلاّ لمسمّى « الله » خاصّة ) .

وممايلوّح إلى شمول مسمّى « الله» لسائر النعوت - وجوديّة إلهيّة محمودة بسائر الألسنة الثلاثة [1] كانت ، أو عدميّة كونيّة مذمومة بها - اشتمالُ هذا الاسم على ذلك التفصيل رقما وعددا :

أمّا الأوّل : فلاشتماله على اللامين المشيرين إلى تلك الألسنة .

وأمّا الثاني : فلاشتماله على العقدين (٦٦) التامّين في المرتبتين ، الدالين على ما يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل ، وتمام تفصيل ذلك وتحقيقه يطلب في الشجرة السينيّة [2]-

---

١) أي العقل والعرف والشرع .

٢) أورد الشارح صورة الشجرة السينية (س=٦٠) في المفاحص (الورقة ألف/٦٨) وشرحها وسنورد صورة الشجرة في آخر هذا الفص ولانتعرض لشرحها لعدم جدواه .

وهذا مشهد الكمّل الختميّ[1] .

* * *

( وأمّا غير مسمّى « الله » خاصّة ) - وهو مشهد العامّة - ( مما هو مجلى له ) يعني الأعيان - كما هو مشهد العقل وإيقانه[2] - ( أو صورة فيه ) يعني الأسماء - على ما هو مشهد الذوق وعيانه - ( فإن كان مجلى له ، فيقع التفاضل ، لابدّ من ذلك بين مجلى ومجلى ) حسبما يتنوّع منه الأحكام على الحقّ المتجلّى فيه وقبوله إيّاها - كما بيّن - وعند ما وقع التفاضل بين تلك الأحكام تمايزت المذمومات الثلاث عن المحمودات فانحرف مستوى الإحاطة عن استقامته وعلوّه ، فلا يكون له الكمال الذاتيّ بعينه - بل بمثاله وعكسه - وإلى ذلك أشار بقوله :

( وإن كان صورة فيه فلتلك الصورة عين الكمال الذاتي ) وهو الشمول الإحاطي الجمعي الوحداني ، المستوي على عرش استقامته .

وذلك لأنّ من شأن الصورة أنّها تصير عين المرايا والمجالي ، ظاهرة بنفسها

---

١) د : الشجرة الستينية وهذا مشهد الكل الختمية .

٢) يعني أن الأمر على مذهب العقل على كون أعيان العالم وماهيات الأشياء وذواتها مرايا حضرة ذات الحق بصفاتها العليا وأسمائها الحسنى ، كما قال جل من قائل : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [٥٣/٤١] وأما على مشرب العشق والولاية ، فتكون حضرة الوجود الحق المطلق مجلاة أسمائه الحسنى ، ومرآة صفاته العليا ، بوجه (كذا) التنزيهي في عين التشبيهي ، فلا يرى في هذا المشهد على مشرب أهله ، ولا يتجلى ولا يتعرف إلا حضرة الذات بأسمائه الحسنى . وأما التعميم الذي هو مشرب هذا الشيخ وأتباعه حيث يعم الأمر كل صفة - محمودة إلهية كانت أم مذمومة خلقية - إن أراد ما يتراءا من ظاهر كلامه ومقامه : فهو كما ترى ؛ وإن كان مؤولا كما هو مقتضى ضابطة وجوب تأويل المتشابهات ، ولا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم . فالعلم به عند أهله + نوري .

مُخفية إيّاها ؛ فإذاكان المشهود هو الصورة فله الكمال الجمعي الوحداني ( لأنّها عين ما ظهرت فيه ) ؛ بخلاف ما إذا كان المشهود هو المجلى ، فإنّه حينئذ منشأ التفرقة والتكثّر على ما هو الظاهر في المرآة ، فإنّه إذا كان الملحوظ فيها هي الصورة الظاهرة فيها لا تفرقة هناك ، وإذا لوحظ المرآة ظهرت التفرقة لامتياز الصورة عنها .

( فالذي لمسمّى « الله » ) من الجمعيّة و الكمال ( هو الذي لتلك الصورة ) من الإحاطة الاستوائيّة المستقيمة التي لاينحرف ميزان استقامته بتميّز أحد المتقابلين ، ورجحان إحدى كفّتيه - من العينيّة والغيريّة .

**وملخّص هذا الكلام** : أنّ العلوّ الذاتي إمّا أن يكون لمسمّى « الله » خاصّة ، أو لغير مسمّى « الله » خاصّة ، والذي لغير مسمّى الله خاصّة إمّا أن يكون باعتبار كونه غيرا - كما هو موطن إدراك العقل - و ذلك موطن التفاضل ، الذي يأباه العلوّ الذاتي والكمال العيني -كما أشار إليه إيماء أوّلا - بل من حيث الجمعيّة الذاتية التي هي مشهد الذوق ، وذلك موطن الإحاطة والشمول ، الذي يلزمه العلوّ الذاتي ، فيكون العين والغير ، ولذلك قال :

( ولايقال : « هي هو ») باعتبار خصوصيّتها الصوريّة ، ( ولا: « هي غيره ») باعتبار أنّها هي العين الشاملة الكاملة المحيطة بالكل .

( و قد أشار **أبوالقاسم بن قسي**[١] في خلعه ) - أي في كتابه المسمّى :

---

١) أحمد بن الحسين أبوالقاسم بن قَسيّ ، من مشائخ الصوفية ، وهو أول من ثائر في الأندلس عند اختلال دولة الملثمين . عكف على الوعظ وكثر مريدوه وتسمى بالإمام ، وقتله أهل شلب في سنة ٥٤٦ هـ . له كتاب خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين (ملخصا من الأعلام ☜

بـ« خلع النعلين »-( إلى هذا بقوله : إنّ كل اسم إلهي يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة ويُنعت بها ، وذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذات وعلى المعنى الذي سيق ) ذلك الإسم من كنه البطون إلى مخارج الظهور[1] ( له ) ، حسبما يسأله مما يظهر به ( ويطلبه ) مما يدلّ عليه ؛ ( فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميّز عن غيره - كالربّ ، والخالق ، والمصوِّر ، إلى غير ذلك - فالاسم ، المسمّى من حيث الذات ، والاسم ، غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الذي سيق له ) .

[ العليّ مَن هو ]

( فإذا فهمتَ أنّ « العليّ » ما ذكرناه ) من أنّه الذي له الكمال الشامل والجمع الإحاطي ( علمت أنّه ليس علوّ المكان ولا علوّ المكانة ) ، ضرورة أنّهما لايشملان ذلك الشمول ، بل هو الشامل لهما وأيضا فإنّهما يلحقان العالي لحوق نسبة وإضافة ، ولا يلزمانه لزوم جمعيّة وإحاطة .

---

☜ للزركلي : ١١٦/١) . ذكره الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٣١٦/٢٠) باسم « أحمد بن وقشي » والأظهر كونه سهوا . وقال العفيفي (تعليقات : ٥٦) : « إن ابن عربي لقى ابن أبي القاسم في سفرة من سفراته في تونس سنة ٥٩٠ ، وقرأ معه كتاب أبيه ، ثم وضع عليه شرحا مفصلا . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي عليه في نسخة نادرة في مكتبة أياصوفيا بإستامبول تحت رقم A . S . ١٨٧٩ ... » . راجع أيضا لسان الميزان : ٢٤٨/١-٢٤٧ . معجم المؤلفين : ٢٣٢/١ .

---

١) قوله إلى مجالي الظهور له - أي لإظهارذلك المعنى ، وذلك المعنى هونازل منزلة الروح من اسمه . الاسم منزلته منه منزلة القالب والجسد (...) ذلك المعنى من حضرة الذات منزلة الاسم من المعنى . فمن هاهنا قلنا بكون الاسم اسم الاسم - فافهم - نوري .

ثمّ إنّ علوّ المكانة وإن أُطلق على العلوّبالصفات اللازمة -كالعلم مثلا- ويتصوّرفيه حينئذ الشمول والإحاطة ، ولكن ليس ذلك من حيث علوّ المكانة فقط ( فإنّ علوّ المكانة يختص بولاة الأمر ، كالسلطان والحكّام والوزراء والقضاة وكلّ ذي منصب - سواءكانت فيه أهليّة ذلك المنصب أولم تكن - والعلوّبالصفات ليست كذلك) فإنّه يعطي الأهليّة للموصوف ، بل تلك الأهليّة هي المستجلبة لتلك الصفات ( فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم - وإن كان أجهل الناس - فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليّ في نفسه ، فإذا عُزل زالت رفعتُه ؛ والعالِم ليس كذلك ) .

فعُلم أن العالِم هو العليّ في نفسه باعتبار الشمول للمعلومات والإحاطة بكنه الكلّ .

* * *

والذي يلوّح عليه[١] أنّ « الياء » مادّة « الميم » وباطنه لفظا ، كما أنّه صورة تماميّته وهيئة جمعيّة سواده عقدا ، على ما روي من محمّد صلى الله عليه وسلّم[٢] : « أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها[٣] » .

* * *

---

١) سرّ ذلك هو كون العشرة صورة تماميّة الأربعة ، فانه إذا جمع أفراد الأربعة صارت عشرة . تفسيره بالفارسيّة : يك ودو = سه . سه وسه = شش . شش وچهار = ده .

٢) الحديث معروف رواه جم غفير من المحدثين ؛ راجع تخريجاته في ملحقات إحقاق الحق : ٥٢/٥ ، ٥٠١-٤٩٦ . و٢٩٧/١٦-٢٧٧ . و٤٢٨/٢١-٥١٥ . والبحار: ٢٠٧/٤٠-٢٠٠ .

٣) لعل سر الاستشهاد بالحديث كون مدينه = ١٠٩ . عليّ = ١١٠ . وهو تمام ١٠٩ . أو أن محمد = ٩٢ = ١١ . وكذلك علي برد المآت = ١١ .

[ وجه ارتباط هذا الفص مع الفص الآتي ]

ثمّ إذ قد فرغ عمّا للمبادئ الأُول والصدر الأقدم من الحِكَم الكاشفة عن الحقائق التنزيهيّة والمعارف التقديسيّة - على ما عليه عموم العقول البشريّة والحقيقة الإنسانيّة - أخذ يشرع فيما عليه أُولو النهاية من الحِكَم الكاشفة عن التنزيه الكمالي ، والتقديس الأتمّ الأكمل - على ما هو مقتضى القابليّة الأُولى والطلب الأصلي المتوجّه نحو الكمال الختمي .

وذلك هو الذي يسمّيه أكثر المتأخّرين بـ « العشق » ويلزمه الوَلَه والشوق والتهيُّم ، وهو مادّة تعطّش القوابل للفيض الوجوديّ والكمال الشهوديّ ، فلذلك وصف هذه الحكمة بـ « **المهيّميّة** » في قوله :

* * *

* *

*

---

صورة الشجرة السينية منقولة عن كتاب المفاحص للمؤلف (راجع ما مضى في ص ٣١٠) :

٦٠
٣٠ ٣٠
٢٠ ٢٠ ٢٠
١٥ ١٥ ١٥ ١٥
١٢ ١٢ ١٢ ١٢ ١٢
١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠
٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦
٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥
٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤
٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣
٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢ ٢
١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١ ١

# [ ٥ ]

# فصّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيميّة

فإنّ الهيمان هو شدّة العطش والوَله .

[ وجه اختصاص الفص بإبراهيم ﷺ ]

ثمّ إنّ الوحدة الشخصية والأحكام الامتيازيّة التي بها تتعيّن الحقائق منها مايحيط بتلك الحقائق إحاطة المكان بالمتمكّن- بدون أن يكون بينهما امتزاج أو تحصل منهما هيأة وحدانية ، للاختلال بجهة المناسبة وفقدان كمال الجمعيّة الموجب لذلك الامتزاج والاتّحاد - كالمفارقات والبسائط المجردة .

وبيان ذلك : أنّ المجرّدات لعدم استيعابها التحقّق بسائر الأسماء فإنّها الجمعيّةُ القاضية بالمناسبة بينها وبين أصل التعيّن و مبدئه ، فلذلك إنّما أُفيض عليهم ضربٌ من التعيّنات التي لا امتزاج لها بالمتعيّن - امتزاج التخلّل و الاختلاط ، كما في الأعراض السارية في الجواهر ، بل امتزاج الملاقات و الإحاطة ، كما للمكان بالنسبة إلى المتمكّن .

وذلك لما عرفت من أنّ التعيّن الخارجي هوثمرة ذلك الأصل وظلّ شجرته، فبحسب ظهور المناسبة يقع الامتزاج ، وكمال تلك المناسبة مفقودة لديهم ، فلذلك إنّما اختلط التعيّن بهم اختلاط تمايز وتفرقة ، على ما لوّح إليه عقد العقل[1] (٢٠٠) .

وبيّن أنّه إذا كان كذلك لايقع مداركهم من ذلك الأصل إلاّ على حدوده ونهاياته ، ولذلك إنّما يدرك من الحقّ أوصافه العدميّة .

ومنها ما يختلط ويتخلّل اختلاط الأعراض السارية في أجزائها ، الممتزجة بها كل الامتزاج ، كالمركّبات الماديّة المنتهي أمر تمامها إلى القلب الإنساني ، و بذلك يستأهل أن يدرك من الحقّ أوصافه الثبوتيّة، ويجمع بين التنزيه والتشبيه حاصرا للكلّ، به يستحقّ لأن يحمد الله ويعرفه بالأوصاف الثبوتيّة ؛ والمتحقّق بذلك هو إبراهيم ، فإنّ مَن قبله من الأنبياء إنّما هم المسبّحون فقط .

* * *

وتمام تحقيق هذا الكلام : أنّ الكامل مالم يترقّ عن مفترق المتقابلين - الذي هو منتهى مدارج النوع الإنساني ، وهو الذي يقال له « قاب قوسين » - كما مرّ غير مرّة - هو في طيّ أحدهما بالضرورة ، فالوحدة عنده هو الذي[2]

---

١) سرّ ذلك هو كون مرتبة الاثنين من الأعداد والعقود تمام مراتب التفرقة ونهايتها ، إذ العدد عند الخروج من هذه المرتبة يتدرج في الأخذ إلى الوحدة إلى أن ينتهي إلى صورة العشرة التي هي صورة الواحد والوحدة ، كما يشاهد من صورة عقدها ، وهي (١٠) - فافهم - نوري .

٢) كذا . والأظهر أن الصحيح : هي التي .

في مقابله الكثرة ، والتنزيه هو الذي في مقابله التشبيه - إلى غير ذلك - فأمّا إذا فاز بالوصول إلى مدارج الورثة الختميّة ، وبلغ إلى مقام الوحدة الحقيقية التي انطوى عندها ثنويّة المتقابلين ، فهولا ينحجب بأحد المتقابلين عن الآخر، بل إنّما يشهد كلاّ منهما في الآخر .

[ وجه اختصاص إبراهيم بالخلّة ]

ومن فهم هذا عرف سبب اختصاص شهود القرب من الله **بالخاتم** وأهله وعلم وجه تصدير الفصّ هذا **بالتخلّل** الذى هو سبب التسمية ؛ فإنّه لما كان **إبراهيم** هوأوّل من وفّى بمقتضى الحقيقة الإنسانيّة وفازبالكمال الجمعيّ ، وتحقّق بالمقام القلبي ، وبه أسّس بنيان بيت الكمال الختمي ورفع قواعده ، سمّي **خليلا** .

وأشار إلى ذلك بقوله : ( إنّما سمّي **خليلا** لتخلّله وحصره [الف/٢٦٣] جميعَ ما اتّصفت به الذات الإلهيّة - قال الشاعر[1] :

وتخلّلت مسلك الروح منّي * وبه سُمّي الخليلُ خليلا

كما يتخلّل اللونُ المتلوّنَ ) فإنّ في القلب بإزاء كلّ إسم جزء يقابله ويظهر - هو به[2] - ظهور الجوهر بالعرض - ( فيكون العرض بحيث جوهره ، ما هو[3]

---

١) نسب في كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (ص١٩) إلى الشبلي ، وفيه :

قد تخللتَ مسلكَ الروح منّي * ولذا سمي الخليلُ خليلا

فإذا ما نطقتُ كنتَ حديثي * وإذا ما سلكتَ كنتُ غليلا

٢) د : به هو .

٣) « ما » نافية بمعنى ليس .

كالمكان و المتمكّن ) ، فإنّ حلوله فيه ليس حلول السريان ، بل إنّما امتزاجها بحسب الحدود والنهايات فقط .

[ قرب النوافل ]

وهذا التخلّل المذكور هوالمسمّى بـ« **قرب النوافل** » لما ورد في الصحيح[١]: « لايزال العبدُ يتقرَّبُ إليّ بالنوافل حتى أحببتُه ، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » ؛ فإنّ مؤدّى تقرّب العبد إلى الحقّ بالنوافل والزوايد من الأوصاف والأفعال - متدرّجا فيها إلى أن ينتهي إلى حبّ الله الواحد بالوحدة الحقيقيّة له - إنّما هو الحصر المذكور ؛ على ما لوّح عليه « الحبّ » .

كما أنّ كون الحقّ عين سمع العبد وساير قواه مشعر بالتخلّل الاستيعابيّ الإحاطيّ مطلقا .

وإنّما سمّي **بقرب النوافل** ، لأنّ الإدراك فيه إنّما نسب إلى العبد ، فإنّ ضمير « يَسمَعُ » إنّما يرجع إليه ، فهوالقريب ، والعبد - من حيث هو عبد - زائدٌ في الوجود نافلٌ .

---

١) حديث معروف تواترنقله من العامة والخاصة بألفاظه المختلفة، منها ماجاء في التوحيد (باب أن الله لايفعل بعباده إلا الأصلح لهم : ٤٠٠) : « ... وماتقرب إليّ عبد بمثلماافترضت عليه ، ولايزال يتنفل لي حتى أُحبّه ، ومتى أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيّدا ، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته... » . وفي البخاري (الرقاق ، باب التواضع ، ١٣١/٨) : « ... ومايزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتّى أُحبّه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ، ورجله الذي يمشي بها ، وإن سألني أعطيته ...» .

( أو[1] لتخلّل الحقّ وجودصورة إبراهيم )، فإنّ إبراهيم لتحقّقه بالصفات الوجوديّة اكتسب صورته وجودا به يستعدّ للتخلّل المذكور ، و لذلك قال : « وجود صورة إبراهيم » بزيادة قيد « الوجود» وهو المسمّى **بقرب الفرائض** لقوله ﷺ [2]: « إنّ الله قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده » ، لأنّ الإدراك وسائر الأوصاف إنّما هوللحقّ في هذا [3] القرب ، ووجود الحقّ مقطوع به ، والفرض : القطع - لغةً - .

**وملخّص هذا الكلام** : أنّ الكمال الجمعي الذي هو موطن تحقّق إبراهيم - كما أُشير إليه - إنّما يقتضي إثبات عين العبد مع الحق ضرورة ، وحينئذ يتحقّق نسبة القرب .

[ لكل موطن حكم خاصّ ]

( وكلّ حكم يصحّ من ذلك ) الموطن ، فإنّه ما لم يثبت ذلك العين لم تتصوّر النسبة التي هي مبدء سائر الأحكام ، ( فإنّ **لكلّ حكم موطنا** يظهر به - لايتعدّاه - ) وهو الذي عبّر عنه لسان الشريعة بأن الأسماء توقيفيّة .

فلابدّ من التخلّل المذكور حتّى يمكن ظهور تلك الأحكام المتنوّعة الواقعة

---

١) في شرح القيصري : ولتخلل . وقال : في بعض النسخ : أو لتخلل .

٢) روي مسلم(كتاب الصلاة : باب التشهد، ٣٠٥/١) : فإن الله قضى على لسان نبيه ﷺ : « سمع الله لمن حمده » .

٣) د : - هذا .

في طي تلك المواطن ، ( ألا ترى أنّ الحقّ يظهر بصفات المحدَثات ؟- وأخبر بذلك عن نفسه - وبصفات النقص ، وبصفات الذمّ ؟ ) كالتأذّي في قوله : ﴿ يُؤْذُونَ اللَّه ﴾ [٥٧/٣٣]، والمكر في قوله : ﴿ وَ مَكَرَ اللَّه ﴾ [٥٤/٣] والاستهزاء في قوله : ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [١٥/٢] ، فلولا التخلّل الأوّل ما صحّ ذلك .

وكذلك التخلّل الثاني واقع ( ألا ترى المخلوق يظهربصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها ، وكلّها حقّ له ؟ كما أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ ) فلولا أمر التخلّل المذكور ما أمكن ذلك .

[ الحمد لله من كل حامد وعلى كلّ محمود ]

وعلى كلّ واحد من التقديرين ، فمورد الصفات الوجوديّة التي يحمد بها إنّما هو الحقّ لاغير ؛ فيكون ( الحمد لله ) الذي له الكمال الذي يستغرق به جميع الأُمور الوجوديّة - ذمّا كان ذلك أو حمدا - بحيث لايمكن أن يفوته نعت - كما سبق تحقيقه في الفصّ السابق .

( فرجعت إليه عواقب الثناء من كلّ حامد ومحمود ﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١] ؛ فعمّ ما ذمّ وما حمد ، وما ثمّ إلاّ محمود أو مذموم ) .

[ إذا ظهرالحق فالخلق باطن ، وإذا ظهرالخلق فالحق باطن]

ثمّ إذ قد بيّن أمر هذا الموطن الكمالي وشمول جمعيّته وتمام إحاطته لابدّ وأن ينبّه إلى كيفيّة انطوائه للطرفين ومعانقة النقيضين فيه ، فإنّه هو الدليل على تمام جمعيّته وكمال شموله ، فأشار إلى ذلك بقوله :

و ( اعلم أنّه ما تخلّل شيءٌ شيئا إلاّ كان محمولا فيه ) أي ذلك الشيء يكون حاملا للمتخلِّل ، شاملا لكليّته ، شمول الإحاطة والحصر ، ( فالمتخلِّل - إسم فاعل - محجوب بالمتخلَّل - اسم مفعول - فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور ، وهو غذاء له ) ، أي إسم الفاعل الباطن غذاء لاسم المفعول الظاهر ، ( كالماء يتخلّل الصوفة فتربوا به وتتّسع ) .

( فإن كان الحقّ هو الظاهر )-كما هو مقام قرب الفرائض على ما ورد[١]: « إنّ الله قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده » ، وقال : ﴿ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [١٧/٨] -( فالخلق مستورٌ فيه ، فيكون الخلقُ جميعَ أسماء الحق وسمعه وبصره وجميع نِسبه وإدراكاته ) ضرورة أنّه هو الغذاء المقوّم له ؛ فالخلقُ حينئذ في عين ستره واختفائه هو الظاهر بأوصافه وبآثاره .

( وإن كان الخلق هو الظاهر ) - كما هو مقام قرب النوافل على ما ورد في حديث[٢] : « كنتُ سَمعه وبصره » -( فالحقّ مستورٌ باطنٌ فيه ؛ فالحقُّ سمعُ الخلق وبصرُه ويدُه ورجله وجميع قواه - كما ورد في الخبر الصحيح[٢] ) ، فالحق حينئذ في عين اختفائه واستتاره هو الظاهر بأوصافه وآثاره .

[ بمألوهيّة العبد يكون الحقّ إلها ]

ثمّ إنّه بعد ذلك ينبه إلى أن من لم يعرف الحقّ في هذا الموطن على هذه النسب هو بمعزل عن العرفان ، مشيرا في ذلك إلى علوّ رتبة العبد وتقدّم نسبته

---

١) راجع ما مضى في ص ٣٢٠ .

٢) راجع ما مضى في ص ٣١٩

على الأسماء كلّها بقوله :

( ثمّ إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلها ، هذه النسب أحدثتها أعيانُنا ، فنحن جعلناه - بمألوهيتنا - إلها ) ضرورة أن العبد القابل هوالذي صار سبب تطوّرات الذات في طيّ صنوف التعيّنات ، (فلا يُعرف ) الحقّ ( حتّى نُعرف ) نحن ؛ ( قال عليه السلام[١]: « من عرف نفسَه عرف ربّه »[٢]- وهو أعلم الخلق بالله ) .

---

١) مضى في ص ١٣٥ .

٢) سئل قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام عن معنى هذا الحديث النبوي ؟ فقال عليه السلام :« من عرف نفسَه بالاحتياج ، عرف ربَّه بالغِنى ، ومن عرف نفسَه بالفناء عرف ربّه بالبقاء » - الحديث . وحاصله هو ما قال عليه السلام في التوحيد الحق وحق التوحيد - كما في بحار الأنوار نقلا عن الاحتجاج -: « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة ؛ لا بينونة عزلة رب مربوب ، خالق مخلوق » .

وأقول : من عرف حق معنى هذا الحديث العلوي عرف حق توحيد الحق الغني المطلق ، فان بينونة الحكم والصفة برفع بينونة العزلة ، ثمرةٌ شجرتها إن هي إلا الوحدة في عين الكثرة ، والكثرة في عين الوحدة ، والجمع في عين الفرق وبالعكس ؛ ولا يتمكّن من احتمال حقّ معناه ولبّ مغزاه إلا ملك مقرب ، أونبيّ مرسل ، أومؤمن امتحن الله قلبه للإيمان - وهو الأوحدي الوحيد ، والمولوي الفريد في دهره - نوري .

لا يخفى على إخوان الصفا أن لهذا الحديث النبوي وكذلك للعلوي المترجم له ظهرا وبطنا ، كما قال صلى الله عليه وآله : « يا علي التوحيد ظاهره في باطنه ، وباطنه في ظاهره ، ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ، ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضرغير محدود ، غائب غير مفقود » . والمراد من المكان هاهنا المكانة ، أي المرتبة ، صوريّة كانت ، أم معنوية - نوري .

قوله صلى الله عليه وآله : موصوف لا يرى . أي محتجب بخلقه الذين تعرف لهم بهم ، واحتجب بهم عنهم . كما قال علي عليه السلام : « تجلى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » - نوري .

[ استدلال الحكماء على وجود الواجب تعالى ]

وهذا ذوق عالٍ يعزّ واجده ( فإنّ بعض الحكماء ) المشّائين ومن تابَعهم ( وأبا حامد[1] ادّعوا أنّه يُعرف الله من غير نظر في العالم ) .

فإنّ لهم في طريقهم الاستدلاليّ مسلكين : أحدهما إنّيّ ، يتدرّجون فيه من الأثر إلى المؤثّر ، والآخر لِمّيّ ، يتنزّلون به من المؤثّر إلى الأثر . وبيّنٌ أن من وقع مواطئ[2] سلوكه على الثاني منهما في معرفة الحقّ لايحتاج فيه إلى النظر في العالم -

على ما تفطّن لذلك صاحب الإشارات[3] من قوله تعالى :﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾[٤١/٥٣] ومن قوله تعالى :﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيد ﴾[٤١/٥٣] حيث جعل الأوّل إشارة إلى أوّل المسلكين ، والثاني إلى الآخر ؛ ولكن ذلك المعرفة له من حيث أنّه ذات ، لا من حيث أنّه إله ، والمبحث إنّما هو هذا . ولذلك قال :

( وهذا غلطٌ ؛ نعم ، تعرف ذات قديمة أزليّة ؛ لا يعرف أنّها إله ، حتّى يعرف المألوه ) الذي هو معطي تلك النسبة من العبد القابل ( فهو الدليل عليه ) أولا في مسالك البُعد والتفرقة ، ( ثمّ بعد هذا ، في ثاني الحال ) عند

---

١) هو أبوحامد محمد الغزالي .

٢) د : مواطن .

٣) الإشارات والتنبيهات : آخر النمط الرابع ، الفصل ٢٩ ، (شرح الإشارات : ٣/٦٦) .

مواطن[١] القرب والجمعيّة ( يعطيك الكشف : أنّ الحق - نفسَه - كان عين الدليل على نفسه وعلى أُلوهيّته ، وأنّ العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ) - تجلّي الشبَح المقابل في السطح القابل - ( وإنّه ) أي ذلك التجلّي ( يتنوّع ) كليًا في العقل ( ويتصوّر ) جزئيًا في الخارج ( بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها )- على ترتيب اللفّ والنشر- (وهذا بعد العلم به منّا : أنّه إلهٌ لنا ) ، ضرورة أنّه ما لم يعلم نسبةٌ بين الذات القديمة والعالم ، لم يعلم أمر الظاهريّة والمظهريّة المذكورتين أصلا .

[ مشهد الجامع بين الجمع والتفرقة ]

ثمّ إنّ ذلك النسبة تتفاوت[٢] بحسب قوّة الأذواق وصفاء المشارب ؛ فمن المكاشفين من وقف في موطن المغايرة بين الظاهر والمظهر ، والنور والظِلّ ، والوجوب والإمكان ، والجمع والتفرقة - إلى غير ذلك - فهوالذي لضعف ذوقه وشوب مشرب إدراكه غوائل أحكام المدارك الجزئيّة ، قد انحجب بأحد المتقابلين عن الآخر ؛ و منهم من جاوز ذلك و بلغ حريم الإطلاق ، و فاز بالدخول في حرم الاتّصال والاتحاد ، وإلى ذلك أشار بقوله :

( ثمّ يأتي ) له ( الكشف الآخر ) عندبسط بساط الامتياز والتفصيل، وهو الموسوم **بالفرق بعد الجمع** ( فيظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض في الحقّ ، فيعرف بعضنا بعضا ) بقوة نسبة الاتحاد والجمع ( ويتميّز بعضُنا

١) د : موطن .

٢) النسختين : ذلك النسبة يتفاوت .

عن بعض ) بقوّة قهرمان المغايرة والافتراق ، فهذا المشهد هو الجامع بين الجمع والتفرقة ، والتفصيل والإجمال .

وأهل هذا المشهد أيضا متفاوتون : ( فمنّا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا ، بنا ، ومنّا من يجهل الحضرة التي وقعت فيهاهذه المعرفة بنا ) - على ما هومقتضى مسلك **بعض الحكماء** المذكورين -( أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ) .

( وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ، لا - بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه) فإنّ الأول هوالمعطي للجمعيّة بأنّه هوالدليل على نفسه، وعلى أُلوهيّته ، والثاني هو الذي يعطي أن التفرقة التي بها تمتاز الأعيان عين تلك الجمعيّة ، فإنّ الجمعية الحاصلة منها هو الجمعية بين التفرقة والجمع .

[ لله الحجة البالغة ]

( ولذلك ) - أي لما أنّ الحكم الذي علينا إنّما هو بنا - ( قال : ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ [٦/١٤٩] ، يعني على **المحجوبين** إذا قالوا للحق : « لم فعلتَ بنا كذا وكذا » ؟ - ما لايوافق[1] أغراضهم - فيكشف لهم عن ساق ) - أي عمّا يقوم به أمرهم على ساق النظام ، أوعمّا يسوقهم إلى ذلك[2] على طريقة الاشتقاق الكبير - على ما هوالمعوّل عليه **عند المحقّقين** -( وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا ) أي في آخر موطن سلوكهم ونهاية قامة قيامتهم ، وبهذا

---

١) د : مما لايوافق .

٢) د : و عما يسوقهم إلى غير ذلك .

الاعتبار عبّر عنه بالساق ، ( فيرَون أنّ الحق ما فعل بهم ما ادّعوه : « إنّه فعله » ، و أنّ ذلك منهم ؛ فإنّه ما علمهم إلا على ما هم عليه ، فتندحض حجّتُهم وتبقى الحجّةُ البالغة لله ) .

[ معنى : لوشاء لهداكم أجمعين ]

( **فإن قلت** ): « إذا كان أمر أحوال الأعيان وما يطرءُ جزئيّات قوابل الإمكان مطلقا إنّما هو على ما هم عليه في حال ثبوتهم ، ولا دخل للفاعل فيه أصلا ( فما فائدة قوله : ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾) [١٤٩/٦] ؟

( **قلنا** : لوشاء «لو» حرف امتناع ) التالي ( لامتناع ) المقدّم ؛ فيكون امتناع هداية الكلّ لامتناع المشيّة ؛ فإنّ المشيّة إنّما تتعلّق بما عليه أمر القوابل ( فما شاء إلا ماهو الأمرعليه ، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل ) ، وذلك لأنّه ليس في قوّة قابليّة العقل النظري ومكنة اقتداره أن يجاوز حضرة المعلومات ، حيث يتمايز العلمُ عن الوجود ، فإنّما يتصوّر الحقائق هناك مفردة ، مجرّدة عن سائرلوازمها الوجوديّة ، ولواحقها الضروريّة ؛ فتكون نسبة سائرالمتقابلات من الأحكام إليهاسواء في ذلك النظر .

( و أيّ الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته ) وتلك الحال غير متبيّن عند العقول المحجوبة والأفكار التي تتوسل في اقتناص المطالب بمخالب الدلائل والأنظار ، فإنّها قبل حضرة العلم ؛ إذ هي تابعة لتلك الحال كما عرفت .

( ومعنى ﴿هَدَاكُم﴾: لبيَّن لكم ) الأمرَ في نفسه[1] على ما هو عليه ( وما كل ممكن من العالَم فتح اللهُ عينَ بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه ) في القابليّة الأولى ، لدى الفيض الأقدس الذاتي ، الذى لامجال فيه[2] لثنويّة القابل والفاعل أصلا، وهناك تسأل القوابلُ بألسنة استعداداتهم ما هي عليه، فمن العالمَ مَن فتح الله عيني بصيرته لإدراك ذلك الأمر- وهم المهتدون العارفون بسائر الأحكام والخواص التي للحقائق - ومنه من لم يفتح عين بصيرته ، فتكون مدركاته مقصورة على مايدركه العقل النظريّ بحجب الأكوان و محتملات عوالم الإمكان ، ( فمنهم العالِم والجاهل ؛ فما شاء ، فما هداهم أجمعين ) .

[ مشيّة الحقّ تعالى أحديّة التعلّق تابعة للعلم ]

فعلم من هذا الكلام أنه ممّايحسم به مادة الشبهة عن أصلهابأيّ عبارةعبّر[3]

---

١) د : الأمر نفسه .

٢) يعني لامجال لدى الفيض الأقدس لثنوية القابل ، أي المتأثر من الفاعل والفاعل المؤثر ، إذ تلك البينونة مصحاحها [ظ] لدي الفيض المقدس ، حسبما يقتضيه قوله سبحانه : « كن فيكون » إذ الفائض هو الفاعل ، والقابل هوالقابليّة الأولى ، المعبر عنها بالعين الثابتة . وأمّا قبل مرتبة العين ، التي هي نفس العين ، فليس أمرٌ ولاعينٌ حتى يتصور هناك قابل يتأثر من تأثير الفاعل . فلايتصور هناك فاعل يؤثر . ومن ثمة قيل بأن صفاته تعالى لايعقل ، وهاهنا سرّ ستير مستور عن غيرأهله . فالقابليّة الأولى ليست بجعل جاعل ، لأن منزلتها من حضرة الذات منزلة الصفات - هذا - وهو أعلم بسرائر أسراره .

اي مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تُست * عِرض خود ميبري وزحمت ما ميداري

٣) د : - عبر .

عنها غيرمبتنٍ على أن تكون « المشيّة » على صيغة الماضي أو ملحوقة لـ« لو » - على مايمكن أن يبادر إلى بعض الأوهام ، فلذلك قال :

( ولايشاء ؛ وكذلك إن يشاء ) في زمان الاستقبال ( فهل يشاء ؟ ) أي فهل يمكن أن تتعلق به المشيّة مطلقا في الماضي أو في الاستقبال ، بخلاف ما عليه الأمر- على سبيل الإنكار ـ ( هذا مالايكون ) .

( فمشيّته أحديّة التعلّق ) بالنسبة إلى الأكوان والاحتمالات الواقعة في حيّز الإمكان ( وهي نسبة تابعة **للعلم** . والعلم نسبة تابعة **للمعلوم** ، **والمعلوم** أنت وأحوالك ، فليس للعالِم[1] أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العالِم[2] ) فإن المعلوم هو الذي جعل العالِمية مصوّرا بصورته . ( فيعطيه من نفسه ماهو عليه في عينه ) .

( وإنما ورد الخطاب الإلهي ) بلسان الحضرة الختميّة ( بحسب ماتواطأ عليه المخاطبون ، وما أعطاه النظر العقليّ ) على ماعليه مدارك العامّة من أُمم زمانه ، من الاحتمالات اللازمة لماوقع في حيّز الإمكان ـ على ماهو مقتضى منصب الرسالة وختميّتها ، حتّى يكون الكلّ محظوظا[3] من [الف/٢٦٤] جوامع كلمته التامّة ، وإلاّ فلا يكون مبعوثا للكافّة .

ولذلك ( ما ورد عليه الخطاب على ما يعطيه الكشف ) من[4] الجزم

---

١) عفيفي وشرحي الكاشاني والقيصري : للعلم .

٢) عفيفي : العلم .

٣) د : محفوظا . ٤) د : في .

بماعليه الأمر ، على مايختصُ به الندر من الخواصّ ( ولذلك كثر المؤمنون ) أرباب **الفهوم** من الواقفين عند ظواهر ما أعطاه النظر العقليّ ، ممّا يمكن أن يتواطأ عليه الجمهور من المخاطبين ( و قلّ العارفون - **أصحاب الكشوف** ) من الواقفين على سرّما عليه الأمر في نفسه ، وهم ، هـم المقصودون بالذات ، وغيرهم إنّما خُلق لأجل تمهيد المقصود .

[ حكم المعلوم على العالم ]

والذى يدلّ على ما مرّ- من أنّ لكلّ أحد مقاما لايتجاوزه ، وهو صورة معلوميّته المؤثّرة في العـالم ، الحـاكمة بالخصوصيّة - ما ورد : (﴿ وَ مَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾ [٣٧/١٦٤] وهـو ما كنت به في ثبوتك ، ظهرتَ به في وجودك هذا - إن ثبت أنّ لك وجودا[١]) على ما هو ذوق مقام قرب النوافل .

( وإن ثبت أنّ الوجود للحقّ - لالك - )- على ما هو ذوق مقام قرب الفرائض - ( فالحكم بلاشك لك في وجود الحقّ ) في هـذا المقام أيضا ، فإنّ صاحب الحكم إنّما هو العين .

---

١) قوله : « إن ثبت أن لك وجودا » وقوله : « وإن ثبت أن الوجود للحق » في إيراد «وجودا » بصورة التنكير في القول الأول وإيراد « الوجود » بصورة التعريف في الثاني ، نوع إشارة إلى كون موجوديّة العين الإمكانية مجازا وثانيا وبالعرض ، وإلى كون موجوديّة الحق حقيقة وأولا وبالذات . إن هذا لهو السر في تيسر الجمع بين القولين - فافهم - نوري .

إشارة إلى كون حضرة نور الوجود هو الموجود الحق ، والغنيّ القيـوم المطلق . وأما الأعيان الثابتة الموجودة بتجليات حضرة نور الوجود فإن هي إلاموجودات بالعرض التي ماشمت رائحة الوجود - نوري .

( وإن ثبت ) على التقديرين - وهو مقام الجمعيّة بين القربين - ( أنّك الموجود فالحكم لك بلاشك ، وإن كان الحاكم ) في سائر المقامات حقيقة هو ( الحقّ ) ؛ والفرق[١] بيّنٌ بين ذي الحكم و الحاكم عند اللبيب ، و الأعيان ذووا الأحكام[٢] ـ والحاكم[٣] إنما هوالحق ، فإنّه أنما يتحقّق الأحكام بالوجود ، وهو منه.

[ الأمر منك إليك ]

( فليس له إلاّ إفاضة الوجود عليك ، والحكم لك عليك ، فلاتحمد إلاّنفسك ) إن اهتدت إلى كمالاتها ـ ( ولاتذمّ إلاّ نفسك ) إن ضلّت[٤] عنها ؛

---

١) هذا منهم يشبه ان يشرب أو يقرب من مشرب المحققين من الحكماء ، من كون السواد هو الأسود الحق ، وأما ذوالسواد- الذي هو موضوع السواد - فهوالأسود بالعرض . فالسواد المطلق هو الأسود الحقيقي ، والذي يثبت له السواد ثبوت شيء لشيء آخر - هو الأسود المشهوري المجازي - فافهم - نوري .

٢) فرق بين الحكم الذي هو حال العين الإمكانية ، و بين الحكم [الذي] هو صفة حضرة الحق الأحديّة الأزليّة . إذ الأول هوصفة العين الثابتة لها بعينها ، بماهي عليه في نفسها في علم الحق ، والثاني هوإيجاده سبحانه تلك العين الثابتة بصفاتها وأحوالها التي ثابتة لهاحسبما هي علّته في نفسها في وعاء ثبوتها قبل وجودها . وأين وأنى صفة ذات الشيء التي هي حالها وحكمها بما هي عليه في نفسها من إيجاد حضرة الحق إياها بصفتها الذاتيّة لها ، اللازمة لذاتها ، والثابتة لها في حال ثبوتها قبل إيجاده تعالى وانوجادها بنفس ذلك الإيجاد الذي هو بعينه عين وجودها . وهما - أي الإيجاد والوجود - متحد[ان] روحا ، متعدد[ان] جسدا . أما التغاير الجسدي فظاهرجدا ، والاتحاد الروحي لاتحادهما عقدا وعددا . إذ عدد كل حروف كل منهما جمعا(١٩) ومن هاهنا يقال : إن الأمرالتكويني - وهو الإيجاد - عين وجود المأمور وعين ائتماره ، بخلاف الأمر التشريعي . و من هنا لا يتخلف الائتمار والامتثال هنالك ، و يمتنع و يجوز التخلف هاهنا - نوري .

٣) د : - عند اللبيب والأعيان ذووا الأحكام والحاكم .

٤) د : اضلت .

( ومايبقى للحق ) في كلّ حال من تينك الحالتين المتقابلتين ( إلاّ حمد إفاضة الوجود ـ لأنّ ذلك له ، لالك ـ فأنت غذاؤه بالأحكام ) بناء على أن الوجود الحقّ هوالظاهر بصور أحكام الأعيان ، مختفية فيه تلك الأحكام ، ( وهو غذاؤك بالوجود ) ؛ لأنّ العين هوالظاهربالوجود ، وهو مختفٍ فيه - اختفاء الغذاء في المغتذي - .

( فتعيّن عليه ) أن يظهربصورة عينك ، وهو ( ماتعيّن عليك ) أن تتعيّن به عينك من الأحكام ؛ ( فالأمرمنه إليك ) وجودا ، ( ومنك إليه ) حكما ؛ ( غير أنّك تسمّى مكلّفا ، وما كلّفك[1] إلا بما قلتَ له : «كلِّفني » بحالك ، وبما أنت عليه ؛ ولايسمّى ) الحقّ ( مكلَّفا - اسم المفعول -) وذلك لأنّ الذي منه - وهو الوجود - إنّما يقتضي الوحدة والإطلاق ، وذلك يأبى التميز الذي يستلزم التكليف ؛ والذي من عين العبد - أعني الأحكام - إنّما يقتضي التميز والاختلاف ، وهو ما يترتّب عليه التكليف ضرورة .

* * *

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها : وهي أنّ العبد إذا وصل بميامن رقيقتي التدنّي والتدلّي إلى مقام قربي النوافل والفرائض، وفاز من دائرة الحقيقة الجمعيّة الإنسانيّة بقاب قوسيها ، لابدّ وأن يظهر على منصّات العيان في صور الأعمال والأحوال أثر بحسب ذينك القربين ، فما يتعلّق بالحقّ من ذلك هو الحمد ، كما أنّ ما يتعلّق بالعبد هو العبوديّة . فلذلك نظم وقال :

---

١) د : وماكلف .

( فيحمدني ) - بأن يُظهرني ويُعلن كمالاتي بتغذيته وجودَه لي -
( وأحمدُه ) *
بإظهاري كمالاته ، بأن غذيته بأحكامي وأظهرت وجوده بكماله الأسمائي بها
* ( ويعبُدني[١] ) - بامتثاله[٢] ما قلتُ
له من أمر التكليف وسائر ما يلزم العين من الأحكام - ( وأعبُده )
بالتزامي ذلك التكليف وانقيادي لسائر أحكامه - أمرا كان أو نهيا -
و بالجملة ، سائر الأسماء إنّما يظهر في طيّ تقابل عين العبد للحق ، ولكنّ

---

١) فإن أراد هذا الشيخ وأشياعه وأتباعه من هذه العبارة ـ وهي قوله : « ويعبدني » ونظائرها - التي هي بظاهرها كفر وزندقة - مايتراءا من ظاهرها المرادف لعبادة العبد له تعالى ، فهو كما ترى ، وإن أرادوا هاهنا - بضرب من التأويل الذي مرجعه المحكم الواصل إلينا من الدين الحق الذي هو من الضروريات الدينية - فلا غبار عليه قصدا ، ولكن فيه نوع من الجسارة من المسامحة في إساءة الأدب ، وأمره ليس بسهل ، ولنا أمثال هذه المؤاخذة في نظم بياناته وسياق عباراته كثيرة جدا . ولكن لاحتمال الصحة وصلوحها للحمل على صراط الاستقامة نمسك عنها ونعرض عن التعرض لها اكتفاء بما تعرّضناه ندرة - فلا تغفل - نوري .
وما صرح به الشارح في شرحه لهذا الكلام - باللسان الحكمي التأويلي - فهو وإن كان لامين ولاشين فيه من جهة المشي كما أشرنا ، ولكن المناقشة في العبارة باقية بحالها . فإن فيه رائحة من الإساءة حريّة بالطائفة الملامتية ، والشيخ شيخهم - منه .

٢) بون مابين الإجابة للدعوة وبين العبادة بالمعنى المعهود ومن الشرع المقدس . فإن عبادة العبد للحق المعبود هو التقرب منه تعالى بالسير والسلوك إليه تعالى بأن يهجر ويخرج من بيت نفسه - البعيدة معناه من حضرة قربه وجواره جل وعلا - تدريجا بطريقة المجاهدة بالجهاد الأكبر بأن يتنور جوهر نفسه وقلبه المنقلب القابل للانقلاب فطرة ، والكائن به دائما بنور التعلق بصفاته العليا ، إلى أن ينتهي به السير إلى مرتبة التخلق بأخلاقه تعالى ، إلى أن ينتهي به السلوك إلى مرتبة التحقيق التي هي الغاية القصوى إن سبقت العناية في حقه بالخير ، فأين وأني إجابة الحق لدعوة العبد وسؤاله بلسانه الثبوتي بأن يسئل ويطلب من فضل حضرته تعالى أن يخرجه من كتم ظلمة العدم إلى عالم نور الوجود من عبادة العبد له تعالى ـ هذا ـ نوري .

للحقّ السبق في الاتصاف ، وذلك لأنّ منه الوجود ، وبه يظهر سائر الأسماء - وجوديّا كان أو عدميّا - ومعلوم أنّ الحامد العابد في قوس الوجود من القوسين هو الحقّ ، والمحمود المعبود العبد ، وفي قوس الشهود منهما بالعكس ، فلذلك قال :

( ففي حال ) - أي في مَشاهد العلوم والأذواق -

( أُقِرُّ بـه ) * لأنّها مواقف حمده وعبوديّته .

* ( وفي الأعيان )

- أي في مجالي عالم الشهادة والعيان - ( أجحده )

لأنّها منتهى مراتب قوس محموديّته ومعبوديّته .

( فيعرفني )- في هذا الموطن لأنّه الحامد فيه -

( وأنكره ) * ( وأعرفه )

- عند العروج في مراقي قوس الشهود - ( فأشهده )

وذلك هو الغاية للحركة الوجوديّة والسير الكمالي .

ولا يخفى أنّ العبد هوالمساعد للحقّ في استحصال تلك الغاية والممدّ له ، فكيف يصحّ له الغناء ؟ وإليه أشار بقوله :

( فـأنّى بالغـنا ، وأنـا * أسـاعـده وأسعـده[1])

---

١) أقول : وقد قال الله سبحانه : ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ [١٨١/٣] ، فيا أخي في الله ـ فانظر ماذا أبدعوا في دين الله ، فان هذا ونظائره من الشطحات والجسارات وإساءة الأدب - لعمر إلهي - إنها هي قتل الأنبياء حقيقة ومحو آثارهم التي هي آيات الحق - تعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا .

( لذاك[1] ) المساعدة والإسعاد

( الحقُّ أوجدني ) * بالوجود العينى .

* ( فـأعلمه و أُوجـده )

بالوجود العلمي الشهودي في مشهدي السمع والبصر .

( بذا جـاء الحـديث لنـا ) * ورد[2] : « كنتُ سمعَه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » ؛ وذلك لأنّه أسند الفعلين - اللذين بهما يتحقّق السمع والبصر ، اللذان بهما يتكوّن الحقّ - إلى العبد - فهو فاعله ؛ وهذا المشهد الكوني الذي فيه هومشهده الكمالي ومقصده الغائي . وإليه أشاربقوله :

* ( و حـقّـقَ فيَّ مقـصدَه )

[ خلّة إبراهيم عليه السلام ]

( ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بهاسمّي « خليلا » ، لذلك )- وهو تخلّل الحق وجودَ صورة الخليل في مَشاهده ومَشاعره ، أو تخلّل الخليل جميعَ ما اتّصف به ذاته[3] في مواطن الأسماء ومواقفها -( سَنَّ القِرى ) بحكم سراية ما

☜ وكان هذا الشيخ عرض كثيرا في كتبه المعتبرة أنه لم يحرّف الكلم عن مواضعها التي وضعها الله تعالى ، ولـم ينحرف قط من طريق الاستقامة التي أُمر بها ، كما قال تعالى : ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾ [١١/١١٢] ؛ وهذا هو إماتة الدين ، وهو يدعي أنه محيي الدين - ربنا احكم بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الحاكمين - نوري .

١) قال القيصري : « وفي بعض النسخ بالكاف : كذاك » .

٢) راجع ما مضى في ص ٣١٩ .

٣) د : - ذاته .

تحقّق به ذاته في أوصافه و أفعاله - سراية حكم الأُصول في فروعها ،( وجعله ابن مسرّة [١] مع ميكائيل للأرزاق ) .

قال الشيخ[٢] على قوله تعالى : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [١٧/٦٩] : « روينا عن ابن مسرة الجبلي - من أكبرأهل الطريق علما وحالا و كشفا - : العرش المحمول هو الملك ، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة ؛ فآدم وإسرافيل للصور، وجبرئيل ومحمد للأرواح ، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد ، وليس في الملك إلاّ ماذكر » .

ثمّ إنّ الخليل إذا كان للأرزاق ( وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين - فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لايبقى فيه شيء إلاّ تخلّله ، فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلّها - وما هنالك أجزاء[٣] - فلابد أن يتخلّل ) - جواب الشرط- أي إذا تخلّل الرزقُ ذاتَ المرزوق ، والخليل للأرزاق : فلابدّ أن يتخلّل الخليلُ ( جميعَ المقامات الإلهيّة المعبَّر عنهابـ« الأسماء » فيظهر بها ) - أي بتلك المرتبة الجليلة الخليليّة [٤]-( ذاته جلّ وعلا )، ضرورة أنّها هي التي يتخلّل جميع الأسماء الإلهيّة - تخلّل اللون للمتلوّن ، فيظهر بها ظهور المتلوّن باللون .

---

١) عبد الله بن مسرة الجبلي الصوفي المعتزلي ، ولد بقرطبة عام ٢٦٩ ، وتوفى سنة ٣١٩ هـ . راجع دائرة المعارف بزرك إسلامي : ابن مسرة ، ٦١١/٤-٦١٣ .

٢) الفتوحات المكية : الباب الثالث عشر ، ١٤٨/١ .

٣) أي في المقام الإلهي ، لكلية ذلك المقام وإحاطته في الوجود وأحوال الوجود وصفاته وأسمائه - نوري .

٤) د : - الخليلية .

ثمّ إنّك قد نُبهت على أنّ للضمائر بين الأسماء دلالة بسيطة ساذجة عن المعاني الوضعيّة والنسب الفعليّة - التي هي مبادئ الأسماء كلّها - فلها من هذا الوجه اختصاص بالذات ، كما أنّ لغيرها من الأسماء اختصاصا بمرتبة الأفعال والأوصاف ، وقد بيّن أمرها في النظم السابق .

ثمّ لما انساق الكلام هاهنا إلى أحكام الذات وظهورها بالمرتبة الخليليّة الإبراهيميّة ، أخذ في تبيين أمر تلك الأسماء البسيطة من حيث الدلالة على تلك المرتبة ، بصرافة معنى التكلم والغيبة ، والوحدة والكثرة ، بدون اعتبار معنى وصفي ولا أثر فعلي ، بقوله :

[ لي وجهان : هو وأنا ]

( و نحن لـه كما ثبتت * أدلّتـنا )- فإنّ الأدلّة العقليّة إنّما تدلّ على أنّ الكثرة العينيّة الكونيّة الإمكانيّة إنّما هي للهويّة الغيبيّة [1] الوجوديّة الوجوبيّة * ( و نحن لنا )

بحسب المدارك الذوقيّة الشهوديّة - كما مرّ غيرمرّة في تقدّم القوابل وسبق أحكامها على الكل-

وإذا كان أمر الكثرة العينيّة التكلميّة [2] إلى نفسها - وقد رجع أمرها إلى

---

١) الواحد الغيبي هو هوية الوجود . والواحد العيني هو الواحد الكوني ، فتباينا وتعانقا إليه يرجع الأمر كله .

٢) د : التكميلية .

الوحدة -فلا يكون للوحدة الغيبيّة الوجوديّة ، إلاّ الكون الوحداني المضاف إلى الواحد العيني ، فالكثرة حينئذ منمحية ، سواء نسب إلى الوحدة الغيبيّة أو الكثرة العينيّة ، وإليه أشار بقوله :

( وليس له سوى كوني * فنحن له كنحن بنا [١] )

فعلم أنّ للواحد العيني وجهين : أحدهما الغيبيّة الوجوديّة والآخرالعينيّة الكونيّة ، وليس أحد الوجهين بالآخر في شيء ، فإنّ الكون يبائن الوجودَ مباينةً ذاتيّةً .

( فلي وجهان : هو وأنا * وليس له أنا بأنا )

ثمّ إنّ الوجود الغيبي وإن باين الكون العيني ، و لكن إنّما يظهر فيه كما قيل : « فبضدها يتبيّن الأشياء » ، فالكون العيني بمنزلة الإناء في حصره وإظهاره .

( ولكن فيّ مظهره * فنحن له كمثل إنا )

( والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل )

---

١) القيصري : «كنحن لنا » . قال : « وفي بعض النسخ : بنا » .

[٦]

# فصّ حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة

لاريب أنّ أوّل ما يترتّب على الجمعيّة الوجوديّة ويتولّد من كلّية الحقائق الثبوتيّة التى تحقّق بها إبراهيم هو[١] الصورة العكسيّة المثاليّة التي إذا اعتبرت مطابقتها للواقع تسمّى حقّا ، و لذلك اختصّت الحكمة الحقيّة بالكلمة الإسحاقيّة .

وأيضا ماتفرّد به الكلمة عن الاسم - هو الخصوصيّة التي بصورتها الجمعيّة تفرّد الاسم وامتاز عن المسمّى .

ومن **التلويحات** البيّنة هاهنا هو أن بيّنات ما تفرّد به الكلمة هذه تدل[٢] على أنّها صاحب التحقّق بتلك الصورة المثاليّة المترتّبة على تحقّق القلب بكمالاته الخاصة به ، أعني الحقائق الثبوتيّة التي تحقّق بها **إبراهيم** ، فإنّ تلك

---

١) د : و .

٢) سرّ ذلك كون منزلة إسحاق من أبيه إبراهيم منزلة عالم الأمثلة والأشباح من الحقائق والأرواح ومنزلة الصور من المعاني . ومحصله منزلة الخيال الصوري من القلب المعنوي . والولد سرّ أبيه - أي صورة سريرته - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

الصور المثاليّة المترتّبة على الكمال القلبي لها مظاهر في الخارج ، وذلك هو الصور الحرفيّة التي إنّما تتحقّق خارجا في المشعرين الشاعرين - أعني السمع والبصر -

والمتحقّق بالأوّل منهما هو **إسحاق** ، لدلالة بيّنات ماتفرّد به كلمته على السمع[1] .

وقد وقفت على أنّ تلك الصورة منها هوالمختصّ بالنبوّة [2]، فطرف صورتها الإجماليّة أولا هو الذي تحقّق به هذا النبيّ . وأمّا طرف تفصيلها و تبيّنها ثانيا هو الذي تحقّق به أخوه إسماعيل[3]، وكأنك وقفت على وجه تلويحه فلا تحتاج إلى تبيينه[4].

والذى يدلّ على استشعار المصنّف هذا التلويح كشفا هو المصرع الثاني من البيت الذي صدّر به الفصّ والبيت الذي ختم القطعة [5] المصدّر بها .

---

١) بيّنات ما تفرد به الكلمة : لف ين ، وهي عقدا ( ق ع ) ، والسمع : (س م ع) . فهذا هو التطابق العددي والاتحاد المعنوي - نوري .
[ قع = ١٧٠ . سمع = ١٧٠ ] .

٢) يعني الصورة السمعيّة ، لأن المراد من النبوة هاهنا نبوّة التشريع ، لانبوّة التحقيق ، إذ التحقيق خاصة منزلة الولاية - فتبصّر - نوري .

٣) الفرق بين كلمة اسحاق وكلمة اسماعيل تضمن الكلمة الإسحاقيّة للصورة المثاليّة الراجعة إلى السمع ضمنا، وتضمن الكلمة الإسماعيليّة للصورة السمعيّة صريحا ـ كما لايخفى - نوري .

٤) د : تنبيه .

٥) هم الصمّ والبكم الذين أتى بهم * لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن

والأبيات الأربعة في الفتوحات : ٥٩٦/١ .

## ( فداء نبيّ[1] ذَبح ذِبح[2] لقربان ) *

« الفِداء » و« الفَداء »: حفظ الإنسان عن النائبة بما تبذله عنه ، والنبيّ لكونه أكمل بني نوعه صورة ومعنى وأتمّهم ظهورا و إظهارا ، و أعمّهم أوضاعا وآثارا -لايكون فداه من الأموال إلاّ ما يكون ذا أثر وفعل ظاهر ، كما للحيوانات ؛ وذلك إنّما يكون بالذبح للقربان ؛ فإنّ أرواح المذبوح يقرّب

---

١) الظاهر من تسمية هذا الفص بالإسحاقي وذكر ذبح إبراهيم ابنه عليه السلام فيه الاعتقاد بكون الذبيح إسحاق ، ولكنه خلاف مايظهر من القرآن الكريم والروايات المرويّة عن رسول الله وأهل بيت العصمة عليهم السلام وما عليه عامة المفسرين . قال الله تعالى :﴿ وَ إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * . . . . . . . . وَ قَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ * وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [١١٢/٣٧] .

فالظاهر للمتأمل من الآيات أن البشارة بإسحاق كان بعد انقضاء مسألة الذبح والفداء ، على أن الاعتقاد بكون الذبيح إسماعيل عليه السلام ظاهر مما أورده ابن عربي نفسه في كتابه الإسفار عن نتيجة الأسفار (ص٣٧ ، سفرالهداية) : « ولما ابتلي بذبح ما سأله من ربه وتحقق نسبة الابتلاء ، وصار بحكم الواقعة ، فكأنه قد ذبح - وإن كان حيّا - بشّر بإسحاق عليه السلام من غير سؤال ، فجمع له بين الفداء وبين البدل مع بقاء المبدل منه ... » .

فالحق أنه من الموارد المردودة في هذا الكتاب ، وأسقط منه ما قاله بعض الشراح توجيها لهذا الاشتباه ، كالقيصري حيث يقول (ص٦٠٦) :« والشيخ (رض) معذور فيما ذهب إليه ، لأنه به مأمور ، كما قال في أول الكتاب » ؛ فكأنهم أجازوا نسبة الخطأ إلى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليعتذروا عن الشيخ - أعاذنا الله من العصبية .

٢) الذبح - بفتح الذال - مصدر . وبكسرها إسم لما يُذبح .

المذبوح له ويمدّه في إظهار الآثار -كما سيجيء الكلام عليه في الفصّ الموسوي إن شاء الله تعالى - و بيّن أنّه إذا كان المطلوب من القربان إمداد المذبوح المتقرّب به بضرب من الامتزاج والاتّحاد للمتقرّب له بظهور آثاره فيه، فكيف ينوب الإنسان[١] شيء في ذلك - أي في إظهار الآثار .

* (وأين ثواج[٢] الكبش من نوس إنسان)

النوس : التذبذب ، وهوكناية عن النطق لتذبذب الصوت به في المخارج .

( وعظّمه الله العظيم ) في قوله :﴿ وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [١٠٧/٣٧] على حقارة آثاره ( عناية بنا ) * فإنّه ما يصلح لأنْ يتقرّب به الإنسان - ذلك التـقرّب - يكون عظيما * ( أو به ) كماسيجيء[٣] بيانه ،

( لا أدرِ ) حذف الياء منه اكتفاء بالكسرة - على ما في قوله تعالى : ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴾ [٤/٨٩]

( من أيّ ميزان )

فإنّ هاهنا ميزانين : أحدهما العلوّ الشرفيّ ، والآخر الكمال الجمعيّ ؛ فإذا اعتبر الأوّل منهما كان التعظيم الذي للكبش بنفسه - لا للمفدى به - وإذا اعتبر الثاني كان التعظيم المشار إليه باعتبار المفدى به -كما سيجيء بيانه .

( ولاشكّ أنّ البُدنَ أعظم قيمةً * وقد نزلت عن ذبح كبش لِقُربان )

فيه تعريض بما ذهب إليه أهل الظاهرمن استحباب غلوّالقيمة في القرابين .

( فيا ليت شعري كيف ناب بذاته * شخيص كبيش عن خليفة رحمان )

---

١) كذا - والأظهر : عن الإنسان .

٢) الثواج : صوت الغنم .

٣) د : كما يجئ .

ووجه تقريب هذا الكلام هاهنا أنّ إسحاق لما كان[1] صورة سرّ إبراهيم ، الذي هو أوّل من تحقّق بالهويّة الجمعيّة والوحدة الذاتيّة التي انطوى فيها أمر التقابل والتغاير ، واقتضى ظهور كلّ من المتقابلين في عين الآخر- كما نُبّهت عليه - كذلك سائر ما يترتّب عليه في أفعاله ، من رؤياه القربان وفدائه ؛ فإنّ الكمال في ذلك قد ظهر في مقابله أيضا - أعني [الف/٢٦٥] الجماد الذي هو أنقص ما في الوجود - لعدم خروج ما في قوّة القابليّة فيه من الصفات الوجوديّة - كالحياة والعلم وما يتبعهما - فهذه الحكمة حاكمة بعلوّ الجماد وكماله[2]، بناء على الأصل الممهّد من ظهوركلّ من المتقابلين في عين الآخر .

ثمّ إنّ الحيوان كلّما كان أقرب إلى الجماد كان أعلى وأكمل ، وليس فيه ما يقرب إليه قرب الكبش ، فلذلك صار فداء ، وإلى ذلك أشار بقوله :

(ألم تدر أن الأمر فيه مرتّب * وفاءٌ لإرباح و نقصٌ لخسران )

أي الأمر في الفداء مرتّب ، فإنّ منه ما له كمال و وفاء بمقتضى القابليّة الأُولى، فيترتّب عليه الربح في الوجود بصونه عن الانغماس في القيود الكونيّة وبقائه على شرفه الأصلي ؛ ومنه ما له نقص بمقتضى القابليّة المذكورة ، فيترتّب عليه الخسران ، بتراكم الحجب الكونيّة على وجوده ، وتلاشي أحكام القدس فيه ؛ وذلك لأنّ مقتضى تلك القابليّة إنّما هو الإطلاق الحقيقي الذي لايشوبه أمرٌ من القيود ، ولا يغشيه حجابٌ من الأكوان - نسبة كانت أو

---

١) جواب الشرط : «كذلك سائر مايترتب ...» على مايظهر .

٢) فإن كل ما انقاد لأمر الله مطلقا ولم يظهر بالأنانية أصلا - كالجماد - كان أعلى رتبة من الموجودات ، لوجوده بالله وانقياده لأمره مطلقا وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته (الكاشاني) .

صفة أو فعلا - فعلوّ المراتب في التنزّلات الإمكانيّة بقدر عروّها عن تلك الحجب .

( فلا خلق أعلى من جماد)- لعروّ ماهيّته عن انتساب فعل إليه لنفسه - ( وبعده نبات ) * - لعروّه عن انتساب حسّ وفعل اختياري إليه - * ( على قدر يكون ) ذلك النبات عليه ( وأوزان ) يستقرّ مزاجه في ميزان الاعتدال إليه ، فإنّ عرض النبات ممتدٌّ من الجماد إلى الحيوان - كما سبق القول فيه -.

(وذوالحسّ بعدالنبت والكلُ عارف * بخلاّقه كشفا وإيضاح برهان ) ضرورة امتناع تخلّف لوازم الوجودوبيّنات خواصّه عنه في مراتب تنزّلاته ، بما اعتورت عليها من الحجب الإمكانيّة و الغواشي الخارجيّة الهيولانيّة ، فالبرهان له مجرّد إيضاح الأمر هاهنا للمسترشد الخبير - لا أن يوصله إليه - ولذلك قلّما يهتدي أحد منهم به إليه .

ولا يذهب على المتفطّن هاهنا أنّه كلّما كان أعلى فهو أعرف - على ما توهّمه البعض[١]- فإنّ العلوّ والشرف بحسب القرب للإطلاق الذاتي وقدسها ، وأمّا العرفان فبحسب التنزّل في المراتب ، واستجماع خصوصيّاتها ؛ فكلّما كان أنزل ، فهوأكمل وأعرف ، كما أنّه كلّما كان أعلى ، كان أقدس وأشرف ، وقد سلف لك في الفصّ الآدمي ما يفيد زيادة تحقيق لهذا الكلام .

---

١) تعرض لما قاله بعض الشارحين - كالجندي حيث قال (ص ٣٦٤) - : «وأعلى المخلوقات في هذا الكشف والمعرفة المعدن والجماد ...» .

( وأمّا المسمّى آدما فمقيّد * بعقل و فكر )

- إن كان من **أهل النظر** وعلومه الاستدلاليّة - ( أو قلادة إيمان )

- إن كان من **أرباب العقائد** التقليديّة - فإنّ الإنسان له في الارتقاء إلى مدارج كماله الشهودي ثلاث مراتب: **برهان وإيمان وإحسان** ؛ لأنّ المعارف اليقينيّة المستحصلة له إمّا أن يكون عقدا أوانشراحا وعلما ، والأوّل هو**الإيمان** ؛ والثاني إمّاأن يكون وراء أستارالأسباب والآثار وهو**البرهان** ، أو يكون منكشفا ، منزّها عمّا يطلق عليه الغطاء أوالحجاب وهو **الإحسان** ، وهذا منزل أُولي التحقيق ، كما قال :

( بذا قال **سهلٌ** والمحقّق مثلنا * لأنّا وإيّاهم بمنزل إحسان )

( فمن شهدالأمرَالذي قدشهدته ) *

من الإجمال الذاتي وتفاصيل تعيّناتها وتنوّعاتها ، ومقتضيات الكلّ من الإظهار والإخفاء بحسب أحكام المواطن ، ومدارك المعاصرين ذوي العناد أوأهل الاسترشاد * ( يقول بقولي في خفاء )

للغمر[١] من المعاندين الغافلين ، ( وإعلان )

للمسترشدين المتفطّنين .

( ولا تلتفت قولا يخالف قولنا ) * أي لاتسمع قول القاصرين عن فهم المراد من كلام الحقّ ، والواقفين عند شواطئ ذلك البحر الزخّار ، القانعين من لآليه و درره - المبطونة فيه بطنا بعد بطن - بما يعلو ظاهر سطوحه

---

١) الغمر - بفتح العين وكسرها وضمها وسكون الميم - : الجاهل .

المحسوسة من الحثالات والزَبَد[1] ؛ فالعاقل ينبغي أن لايلتفت إليهم سماعا ولا خطابا ، فإنّ الخطاب معهم بِبثّ ذلك الدرر لديهم هو عين إضاعتها - عزّت عن ذلك - كما قال :

* ( ولاتبذرالسمراء في أرض عميان[2] )

( هم الصمّ والبكم الذين أتى بهم * لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن )

لما سبق غير مرّة أن القصص القرآنية حكايات ألسنة أحوال الاستعدادات المتخالفة للعباد ، وهي التي لم يزل يتكلّم الزمان بأفواههم في كلّ عصر ؛ ما هي أساطير الأوّلين ، كما هو زعم البعض من الجهلة المنكرين لبيّنات آياته .

[ رؤيا إبراهيم عليه السلام وتعبيره ]

( واعلم - أيّدنا الله وإيّاك ) بميامن الوراثة الختميّة وقرابتها ، تأييدا يتبيّن به دقائق المراد من الكلام على عرف التخاطب الذي مع الكمّل -( أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ [١٠٢/٣٧] والمنام حضرة الخيال ) وهي مجبولة على محاكاة ما في أحد الجانبين المحاذيين لها - أعني الشهادة والغيب - بتمثّل الصورالمناسبة له فيها ، مناسبة الأشباه أو الأضداد ؛ فلابد من الانتقال والعبور من الصور المثاليّة الخياليّة برابطة تلك المناسبة والشبه إلى ماهو في الواقع من الصورالعينيّة ؛ فلابد من التعبير

---

١) الحثالة : ثفل الشيء . مايسقط من قشرالشعير أو الأرز ونحوه . الزبد : مايعلو الماء ونحوه من الرغوة .

٢) ولاتبذر الحنطة السمراء - أي القول الحق الذي يغذي الباطن والروح - في أرض استعداد العميان ، الذين لايبصرون الحق في الأشياء ولايشاهدونه في المظاهر(القيصري : ص٦١٦) .

وأمّا إبراهيم (فلم يعبّرها ، وكان كبشٌ ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام ) .

و وجه المناسبة هاهنا هو أنّ إبراهيم أوّل من تحقّق بالحضرة الجمعيّة الوجوديّة ، التي هي ظاهر القابليّة الأُولى الذاتيّة ، كما أنّ الكبش صورة تلك القابليّة التي ظهرت في المرتبة الحيوانيّة - ولذلك تراه في مصدريّة الأفعال الاختياريّة هوالغاية في القبول إذعانا واستسلاما - ثمّ لمّا كان الابن صورة سرّ الأب - على ماورد[1]: « الولد سرّ أبيه »- تصوّر الكبش في الحسّ المشترك عند ظهوره من طرف الغيب والبطون للخيال بصورة ابن إبراهيم ، لقوّة المناسبة المذكورة وكمال الاستيناس به .

( فصدَّق إبراهيمُ الرؤيا ) أي أخذ تلك الصورة المرئيّة صادقة مطابقة لما في الأمر نفسه[2] مما وجب عليه .

[ سرّ رؤيا إبراهيم عليه السلام ]

وهاهنا تلويح حِكميّ له كثير دخل في تحقيقه ، ومنه يعلم لمّيّة تصديقه وما يترتّب عليه من التفدية : وهو أنّ البُعد بين المتقابلين - الذين بهما يتقوّم أمر التعاكس والتماثل - كلّما كان أكثر ، كانت مطابقة العكس لأصله أشدّ ؛ وذلك لأنّ المشاركة[3]- ولو في صفة من الصفات أو جهة من

١) لم يرد في الجوامع الروائية المعتبرة .

٢) د : في نفس الأمر .

٣) نعم يجب أن يكون البينونة بين الأصل والعكس - الذي هو خلاف الأصل من كل جهة ووجه - بينونة صفة لا بينونة عزلة ، غير منافية ولا آبية عن المشاركة والمشابهة في الحكم والصفة . وتلك البينونة - أي الصفتيّة - هي أتم أنحاء البينونة ، ولا يتصور لها مساوية ولا مكافية ـ فضلا عما هي فوقها ، وهي البينونة التي يرجع بها الفرع إلى أصلها ، بحيث لا يبقى ☜

الجهات - تستلزم عدم ظهور العكس بكماله ، لتخلّفه عن الأصل في تلك الصفة ، وانحرافه عنه بها ، ولذلك ترى المَرايا ما تُرى الصورةَ ما لم تكن في الجهة التي في غاية البعد - وهي القطر- وإذا انحرف عنها ما أرت الصورة كما هي ؛ ومن هاهنا أيضاترى عكس العكس عين الأصل ، لأنّه أنهى مايتباعد به عن الأصل .

ثمّ إنّ إبراهيم لما وصَل من القرب إلى ما وصل ، ما تمكّنت مرآة خياله عن إراءة العكس كاملا ، لزوال البُعد والقطريّة فيه ، وكمال القرب والخلّة ، وإذ قدكان مَيلانه إلى طرف علوّ قربه الخلّية ، جاوز في أمر القربان أيضا إلى ما هو أعلى من فداء المال وذبح ذوي الحياة منه ؛ حتّى توّهم ذبح الابن و فدائه - و هو أوثق العلائق رابطة وأحكمها وثاقا - ولذلك ما اختصّت به ذووا العقول فقط ، بل عمّت الحيوانات العجم تلك العلاقة .

فظهر أنّ وثاقة علاقة الابن النَسَبيّ وهميّة ؛ فلذلك لما رأى إبراهيم في رؤياه الذبح العظيم صوّرالوهم ذلك العظيم بابنه -إذليس عنده أعظم منه .

( ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم ، الذي هو تعبير رؤياه عند الله - وهو لا يشعر ) لغلبة أمر القربة فيه واستيلاء سلطان الخلّية عليه .

---

☜ معها بينهما شوب ثنويّة أصلا، بل ولايرجع حاصلها إلا إلىالوحدة المحضة ، كيف لا ! ؟ وهي ملاك التوحيد الذاتي ،وعلى مدارها يدور رحاه ، وهي ملاك تحقق التعانق بين الأطراف المتباعدة المتضادة المتناقضة . وملاك الملاك كله هو كون ما به الامتياز وما به البينونة فيها بعينه هي عين ما به الاشتراك وما به الاتحاد . بل ما به الوحدة - سبحان من يرجع البينونة إلى الوحدة وهو هو، ونحن نحن ، كما نحن هو وهو نحن - نوري .

[ تعبير ما في حضرة الخيال ]

( فالتجلّي الصوريّ في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخريدرَك به ماأراد الله تعالى بتلك الصورة ) ، و هو ممّا يختصّ بنيله أُولو النهاية ، ممن غلب في مواطن معرفته ومواقف نبوّته وبعثته ، علمَ الصور وأحكامَ تجلّياتها ، ولم يحتجب بكمال قربته وجمعيّته عن أحكام التفرقة والتفصيل ؛ فلابدّوأن يكون صاحب حظّ من الختم - إمّا بحسب الصورة فقط - كيوسف على ما نبّهت عليه في تحقيق ترتيب الكتاب وبيان الحصر - أو بحسب الصورة والمعنى ، كالحضرة الجمعيّة الختميّة ؛ وإلى ذلك أشار بقوله :

[ تعبير أبي بكر لرؤيا الرجل ]

( ألا ترى كيف قال رسول الله ﷺ لأبي بكر في تعبيره الرؤيا : « أصبت بعضا ، وأخطأت بعضا » . فسأله أبوبكرأن يعرّفه ما أصاب فيه وماأخطأ ، فلم يفعل ﷺ ) ، فإنّه قد روي[1] بالأسانيد الصحيحة أنّ رجلا أتى رسول الله ﷺ فقال : « إنّي رأيت ظِلَّة[2] ينطف منها السمن والعسل ، و أرى الناس يتكففون في أيديهم ، فالمستكثر والمستقلّ ، وأرى سببا واصلا من السماء إلى الأرض ؛ فأراك -يارسول الله- أخذت به فعَلوتَ ، ثمّ أخذبه رجلٌ فعَلا ، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فعَلا ، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فانقطع به ثمّ وصل له فعلا » .

---

١) مع اختلافات في اللفظ : البخاري : التعبير ، باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب ، ٩ /٥٥ . مسلم : كتاب الرؤيا ، باب (٣) في تأويل الرؤيا ، ح ١٧ ، ١٧٧٧/٤ . الترمذي : كتاب الرؤيا ، باب ١٠ ، ح ٢٢٩٣ ، ٥٤٢/٤ . المسند : ٢٣٦/١ .

٢) الظلّة هنا السحابة .

فقال أبوبكر : أي رسول الله - بأبي أنت - والله لتدعني فلأعبّرها ؟

فقال : « اعبرها » .

فقال : «أمّا الظِلّة : فظِلّة الإسلام . وأمّاماينطف من السمن والعسل : فهوالقرآن - لينه وحلاوته - وأمّا المستكثر والمستقلّ: فهو المستكثرمن القرآن والمستقل منه . وأمّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض : فهو الحق الذي أنت عليه ، تأخذ به فيعليك الله ، ثمّ يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ، ثمّ يأخذ به رجل آخر بعده فيعلوبه ، ثمّ يأخذ به رجل آخر فيقطع به ، ثمّ يوصل له فيعلو . أي - رسول الله - لتحدّثني أصبتُ ، أم أخطأتُ ؟ » .

فقال : « أصبتَ بعضا وأخطأتَ بعضا » .

قال :« أقسمتُ- بأبي أنت يارسول الله- لتحدّثني ما الذي أخطأتُ»؟

فقال النبي ﷺ :« لاتقسم » - قطعا لمادة توقّعه فإنّه من الخصائص التي لادخل لأحد فيها .

[ تأويل تلك الرؤيا ]

والذي باح لسان الوقت بالإفصاح عنه في تأويله : أنّ السبب الواصل هو الرابطة الموصلة للعبد ، أعني التزام التمسك بعروة العبادة . وأمّا الرجال الأربعة الواصلون : فهم الخاتمان بوارثيهما ، فإنّ وارث خاتم الولاية عقود عرى العبادة منه واهية ، ينقطع كثيرا ، ولكن يوصله - على ما صرّح به صاحب المحبوب - .

ومما يدلّ على أنّهم هم الأربعة ، قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [٣/٣٣] ولكن إنّما يفهم ذلك بعد الوقوف على لسان أهله .

ثمّ إنّه ظهر من هذا أنّ ممّا أخطأ فيه المأوّل هو إبقاؤه الرجل على صورته المرئيّة ، وما عبّرها من الشخص الصوريّ الكوني الكامل من بني نوعه ، إلى الشخص الكماليّ الوجوديّ الكامل منهم ؛ فإنّه هو الرجل حقيقة على ما عرفت .

[ معني التعبير ]

( وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه ﴿أَنْ يَاإِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ ) [١٠٥/٣٧] ، أي أخذتَ صورتَها المرئيّة مطابقةً للواقع ، ( وما قال له :« صدقتَ في الرؤيا أنّه ابنك ») أي وفّيت حقّها - من قولهم : «صدق في القتال » إذا وفّى حقّه وفعل على ما يجب ، وعليه قوله تعالى ﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ ﴾ [٢٣/٣٣] أي حققوا العهد بما أظهروه من أفعالهم - وما وفّى حقَّ الرؤيا ( لأنّه ما عبرها ؛ بل أخذ بظاهر ما رأى ؛ والرؤيا يطلب التعبير ، ولذلك قال العزيز : ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾) [٤٣/١٢] .

( ومعنى التعبيرالجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر ) هو منتهى ما قُصد من الصورة - تقول : « عبرت الرؤيا » : إذا ذكرتَ آخرَها و عاقبةَ أمرها ، كما تقول : « عبرتُ النهر » إذا قطعته حتّى تبلغ آخر عرْضه وهو عبره ؛ ونحوه[١]: « أوّلت الرؤيا » إذا ذكرت مآلها .

[ رؤيا ملك مصر وتعبير يوسف عليه السلام لها ]

وقد ورد في الآثار[٢] إنّه لمّا دنى فرَجُ **يوسف** رأى **ملك مصر** - الريّان بن

١) د : نحو .

٢) راجع عرائس المجالس للثعلبي : ١١٠ .

الوليد - رؤيا عجيبة هالت : رأى سبع بقرات سمان خرجن من نهر مالس[١] ، وسبع بقرات عجاف ، فابتلعت العجافُ السمانَ، ورأى سبع سنبلات خُضر، قد انعقد حَبُّها ، وسبعا أُخر يابسات ، قد استحصدت وأدركت ، فالتوت اليابسات على الخضر حتّى غلبن عليها ؛ فاستعبرها ، فلم يجد في قومه من يُحسن عبارتها ، حتى استعبر يوسفَ فأوّلَ البقرات السمانَ والسنبلات الخضرَ بسنين مخاصيب ، والعجافَ واليابسات بسنين مجدبة .

( فكانت البقر ) في تأويل يوسف ( سنين في المحْل[٢] والخصْب ) ؛ وبيانه أنّ البقر في جنس الحيوانات هو المخصوص بالجعامة وتناول ساير النباتات - حلوها ومرّها - [الف/٢٦٦] وشرب المياه كلّها - صافيها وكدرها - كما أن السَنة هي التي تَسَع الأُمور كلّها - مرغوبها ومكروهها - وتأتي بالحوادث - حسَنها وسيّئها - وأيضا المعتبر في أمر التعبير هوعبارة الرائى -كما لايخفى على الفطِن الخبير - وقد عبّر الملك عن رؤياه بـ « بقرات » و « سنبلات » ؛ فاستشعر يوسف من الأوّل - بالاشتقاق الكبير ، على ماهوالمعوّل عليه عند الأكابر- « آتي قريب » ومن الثاني « سَنة بلاء » ؛ ثمّ إنّ البلاء مشترك بين الخير والشرّ ، و« الخضر» فيه حرفان من الخير ، مع ظهور ضاد « الضوء » بها [٣]، و« اليابس » هو « البايس » - وهذا إنّما يفهمه من له ذوق إدراك التلويحات[٤] - .

---

١) كذا في النسختين . وفي عرائس المجالس : نهر يابس . ولعله الصحيح .

٢) المحْل : الجدب ، وهو انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلأ .

٣) في النسختين : « بهما » . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه .

٤) لايخفى عدم صحّة هذه الإشارات ، فإن كلام الملك لم يكن عربيا حتى يوجه بهذه التوجيهات .

[ معني تصديق إبراهيم ﵇ الرؤيا مع عدم ذبح الولد ]

ثمّ إنّ إبراهيم ما صدّق في هذه الرؤيا ، لأنّ الصورة المرئيّة مأولة بالكبش -وهوالذى ذبح -(فلو صدّق في الرؤيا لذبح ابنه ؛ وإنّما صدّق الرؤيا في أنّ ذلك ) المرئي (عين ولده ، وما كان عندالله إلاّ الذبح العظيم ) يعني الكبش ( في صورة ولده ) ، وذلك ليس فداء لإسحاق وصورته في الخارج ، ( ففداء[1] لما وقع في ذهن إبراهيم ما هو فداء في نفس الأمر عند الله ) .

وذلك أنّ قهرمان منزلته الرفيعة وقربته[2] القريبة لما اقتضى القربان ، و أظهر الله تلك الصورة من غيب قلبه و بطونه إلى مجالي مشاعره وقواه ، تيقّن بفداء ما هو الأعزّ عنده والأحبّ لديه ، ( فصوَّر الحسُّ الذبحَ ، وصوَّر الخيالُ ابنَ إبراهيم ؛ فلو رأى الكبشَ في الخيال لعبّره بابنه أو بأمر آخر ) يكون أعزّ عنده منه - كما سبق بيانه - .

( ثمّ قال : ﴿ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ ﴾ [٣٧/١٠٦] أي الاختبار المبين - أي الظاهر ، يعني الاختبار في العلم - ) الذي يتبيّن به الأسرار الخفيّة ، وهو أنّه ( هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ، أم لا ؟ ) ؛ وليس الاختبار في علوّ الهمّة وكمال الإيثار ، ليكون ذبح الابن فيه منجحا .

**وملخّص الكلام** هاهنا : أنّ للحقّ في إفاضة عوارف اللطائف وتوشيح **الكلمة الإبراهيميّة** نوعين من الإمداد في جهتين منها : **أحدهما** ما يتعلّق

---

١) عفيفي : ففداه .

٢) د : مرتبته .

بتربية الظاهر منه ، من إعلاء أعلام نبوّته وإظهار أمررسالته ، وما ينضاف إلى ذلك من علوم الصور - مثاليّة كانت أو عينيّة - وأحكامها .

والآخر مايتعلّق بالباطن ، من تكميل مكانة ولايته والارتقاء في مراقي قربته و زلفته ، و ما يستتبعه من التبتّل إلى الله بالكليّة ، متحقّقا بالتجرّد والإيثار، وترك التعرّض والاختيار ، بمايلزمه من المعارف الذوقيّة واللطائف المستلذّة الشوقيّة .

ثمّ إنّ **إبراهيم** لتسلّط قهرمان الجهة الثانية في حقيقته وكمال استلذاذه به واستغراقه فيه[1] ، أخذ في رؤيته تلك الرؤيا ما يقتضيه ذلك الموطن الذوقي وعلم الصوروأحكامها ممّا يتعلّق بالجهة الأولى - والاختبارالمبين إشارة إليه .

فهو لسلطان أمر القربة والخلّة عليه ذهل عن ذلك ؛ وماكان جاهلا به ( لأنّه يعلم أنّ موطن الخيال يطلب التعبير ، فغفل ؛ فما وفّى الموطن حقّه وصدّق الرؤيا لهذا السبب ) .

( كما فعل **تقي بن مخلد** الإمام صاحب المسند[2]) - وذلك من سراية حكم ولاية الأنبياء المرسلين في ولاية الأولياء المحمّديين - ( سمع في الخبر

---

١) د : - فيه .

٢) كذا في النسخ ، والأظهر أنه من تحريف المستنسخين والصحيح « بقي بن مَخْلَد » ، كما هو مذكور في كتب التراجم ، قال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٢٨٥/١٣) :« بقي بن مخلد ابن يزيد : الإمام القدوة ، شيخ الإسلام ، أبو عبدالرحمان الأندلسي القرطبي الحافظ ، صاحب التفسير والمسند اللذين لانظير لهما ، ولد حدود سنة مائتين ، أو قبلها بقليل » . راجع أيضا معجم الأدباء : ٧/٧٥-٨٥ . تذكرة الحفاظ : ٢/٦٢٩-٦٣١ . الأعلام للزركلي : ٢/٦٠ .

الذي ثبت عنده أنّه ﷺ قال[١]: « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ») - وذلك لختم صورته وتمام إحاطته فيها- ( « فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي »[٢]) لكونه محاطا فيها - ولذلك تراه عارَض آدم وقابَله ، وأسلم على يده وأذعن له[٣] -( فرآه تقيّ بن مخلد ، وسقاه النبيّ ﷺ في هذه الرؤيا لَبَنا ، فصدّق تقيّ بن مخلد رؤياه فاستقاء ، فقاء لبنا؛ ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما ) لأنّه أوّل ما يظهر بصورة الحياة ويغتذي به الحيوان ، فيصير حيّا ؛ كما أنّ العلم أوّل ما يتعيّن به الذات فيظهر به عالما ؛ ولأنّه أكرم ثمرة أثمرَها

---

١) وردالحديث بألفاظ مختلفة ، روى سليم (كتاب سليم : ٨٢٣/٢ ، ح ٣٧) عن علي ﷺ : « ... فإن رسول الله ﷺ قال : من رآني في المنام فقد رآني ، فإن الشيطان لا يتمثل بي في نوم ولايقظة ، ولابأحد من أوصيائي إلى يوم القيامة » .

وروى الصدوق (الفقيه : كتاب الحج ، باب ثواب زيارة النبي ،٥٨٥/٢ ،ح٣١٩١) عن الرضا ﷺ :«... أن رسول الله ﷺ قال : من رآني في منامه فقد رآني ، لأن الشيطان لايتمثّل في صورتي ولافي صورة أحد من أوصيائي ...». راجع أيضا عيون أخبارالرضا ﷺ : ٢٥٧/٢ ، الباب ٦٦ ، ح١١ . أمالي الصدوق : المجلس ١٥ ، ح١١ ، ص١٢١ .

وفي مسلم (كتاب الرؤيا ، باب قول النبي ﷺ من رآني في المنام ، ح١٠ : ١٧٧٥/٤) : « من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لايتمثل بي » . وفيه (ح١١): « من رآني في المنام فسيراني في اليقظة - أو لكأنما يراني في اليقظة - لايتمثل بي الشيطان » . وفي البخاري : التعبير ، باب من رأى النبي في المنام ، ٤٢/٩ : « من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ، ولايتمثل الشيطان بي » ؛ وأيضا (نفس الصفحة) : « من رآني في المنام فقد رآني ، فإن الشيطان لايتخيّل بي ... » . وفيه أيضا : « من رآني فقد رأى الحق » . وفي المسند (٥٥/٣ و٣٠٦/٥) : « من رآني فقد رآني الحق فإن الشيطان لايتكون بي » . راجع ألفاظه المختلفة في كنزالعمال (٣٨٣/١٥-٣٨١ . ح٤١٤٩٠-٤١٤٧٢) .

٢) راجع ما أورده ابن عربي حول رؤية رسول الله ﷺ في المنام في الفتوحات : ٢٧/٤ .

٣) يعني قابل آدم وقابله ، وأذعن للنبي ﷺ . إشارة إلى ماورد من الحديث المعروف : « إن شيطاني أسلم على يدي » .

شجرةُ النشأة الجسمانيّة الإنسانيّة ، كما أنّ العلم أكرم ثمرة أثمرَها شجرتُها الروحانيّة الجسدانيّة .

وأيضا في لفظه **تلويح** بيّن على تأويله ذلك ، بما فيه من لام « العلم » و « التفصيل » والباء والنون المشعرين بالإبانة والظهور حيثما اجتمعا .

( فحرّمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب ) لما قاء به .

[ رؤيا رسول الله ﷺ ]

( ألا ترى رسول الله ﷺ لما أُتي في المنام بقدح لبن قال : « فشربتُه حتّى خرج الريّ من أظافيري ، ثمّ أعطيت فضلي عمر » . قيل : « ما أوّلتَه يا رسول الله » ؟ قال : « العلم »[1]؛ و ما تركه لبَنا على صورة ما رآه ، لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير ) .

و اعلم أنّ في تعبيره **الرؤيا** بهذه العبارة إشارة لطيفة إلى أنّ العلم الذي روّى العطشان ، هو الذي خرج من أظافير أصابع يدي قدرته ، و وضعه[2] الشعائر المستدعية للإشعار من ظواهر الصور المتكثّرة الكونيّة التي تعلم وترقى عند النظر والافتكار ؛ **ففيه تلويح** إلى الصور الكتابية من تلك الكونيات بخصوصها أنّها هي منابع ذلك العلم ، وأنّ فضلها قد اختصّ به عمر - أي له عمرٌ وبقاء بعده - هذا لمن له قوّة التدبُّر في الإشارات الختميّة .

---

١) مسلم : فضائل الصحابة ، باب ٢ ، ١٨٥٩/٤ . الترمذي : كتاب الرؤيا ، باب (٩) ، ٥٣٩/٤ .

٢) د : وصنعه .

[ من رأى رسول الله ﷺ في المنام ]

ثمّ إنّ صورة محمد ﷺ - على ما علم من الحديث - على خلاف هذا المقتضى في الرؤيا ، لأنّه لايقبل التعبير ، فلابدّ من بيانه بما ينبئ عن وجه اختصاصه بين الصوربذلك ، وعن معقوليّة أمره وتمام كيفيّته . فقوله :

( وقد علم أنّ صورة النبي ﷺ - التي شاهدها الحسُ - أنّها مدفونة في المدينة ، وأنّ صورة [١] روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ، ولا من نفسه - كلّ روح بهذه المثابة - فيتجسّد له روح النبيّ ﷺ في المنام بصورة جسده ، كما مات عليه ، لا يخرم منه شيئا ، فهو محمد ﷺ المرئي من حيث روحه ، في صورة جسدية تشبه المدفونة ، لايمكن لشيطان أن يتصوّر بصورة جسده ﷺ ، عصمة من الله في حقّ الرائي ) فإنّه هو مظهر الهداية التامّة ، والخاتم لإبانة طريق الحق على الخاصّة والعامّة ؛ فلو لم يكن الرائي لصورته معصوما وأمكن الشيطان أن يتصوّره بتلك الصورة مايتمّ له شيء من ذلك.

( ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميعَ مايأمر به أوينهاه أو يخبره ، كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ، على حسب ما يكون منه اللفظ الدالّ عليه - من نصّ أو ظاهر أو مجمل أو ما كان ) .

فعلم أنّ صورته المرئيّة ﷺ خارجة عن مقتضى الرؤيامن التعبير ، ( فإنّ أعطاه شيئا فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في الحسّ كماكان في الخيال ) لما في حقيقة الرائي من المقابلة والصفا كما علم ( فتلك

---

١) في النسختين :«صورته» . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه كماجاء في العفيفي والشروح الأُخر .

رؤيا لا تعبير لها ) ، وهذا إنّما يوجد قليلا ، ( وبهذا القدر[١] عليه اعتمد إبراهيم الخليل وتقي بن مخلد ) .

[ تعبير رؤيا الحق تعالى في المنام ]

( ولمّا كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلّمنا الله - فيما فعله[٢] بإبراهيم وما قال له الأدب - لما يعطيه مقام النبوّة ) على جلالة قدرها - من الابتلاء والاختبار في الرؤيا أهلها ، وعدم تقريرهم الصورة المرئيّة بحالها - ( علمنا في رؤيتنا الحقّ تعالى ) - جواب لمّا -( في صورة يردّها الدليل العقلي ) - لا الأدلّة مطلقا ، لأنّ العقل موطن التمييز بين الحق والباطل ، ومحلّ تسطير تصوّرالأشياء بماهي عليه - فإذا كانت الصورة التي رئي الحقّ عليها مما يردّها العقل لابدّ و( أن يعبَّر تلك الصورة بالحقّ المشروع ) فإنّ « الشرع » هو العرش الذي استقرّ عليه[٣] الحقّ بصورته العينيّة وشاكلته المرضيّة ، فما لم يكن عليه لاينسب إليه تعالى كما في الأسماء ، فإنّها ما لم يطلِق الشرع عليه مالنا أن ننسب إليه .

وتلك الصورة التي ردّها العقلُ ويجعلها مفتقرة إلى التعبير ( إمّا في حقّ حال الرائي ) بحسب مناسبته لتلك الصورة المردودة عقلا ( أو المكان الذي رآه فيه ) -

كماروي أنّ بعض الصالحين في بلاد الغرب رأى الحقّ تعالى في المنام في

---

١) كذا في النسختين . ولكن في الشروح الأُخر : بهذا القدر وعليه .

٢) في الشروح الأُخر : فعل .

٣) د : - عليه .

دهليزبيته ، فلم يلتفت إليه ، فلطمه في وجهه ؛ فلمّا استيقظ قلق قلقا شديدا فأخبر الشيخَ - رحمه الله - بما رأى وفعل ، فلمّا رأى الشيخُ ما به من القلق العظيم ، قال له : « أين رأيته » ؟ قال :« في بيت لي قد اشتريتُه ». قال الشيخ : «ذلك الموضع مغصوبٌ ، وهو حقّ للحقّ المشروع ، اشتريتَه ولم تراعِ حالَه ، ولم تفِ بحقّ الشرع فيه ؛ فاستدرِكه » ؛ فتفحّص الرجل عن ذلك ، فإذا هومن وقف المسجد وقدبيع بغصبٍ ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره ، ولعلّ الشيخ من صلاح الرائي وشدّة قلقه علِمَ أنّه ليس من قِبَل الرائي .

- ( أو هما معا[١] ) .

( وإن لم يردّها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما تُرى الحقّ في الآخرة سواء[٢] ) فإنّه كثيرا ما يتجلّى فيها بصور ينكرها أرباب العقول وذوو العقائد - على ما ورد في الحديث[٣] - .

**فلئن قيل** : « إنّ الصورة المرئيّة من الخاتم لاتحتاج إلى التعبير، لأنّ الشيطان لايتمثّل به ؛ فكيف تكون الصور المرئيّة من الحق تعالى مفتقرة إليه والشيطان يتمثّل به »؟ !

---

١) أي في حق الرائي والمكان الذي رآه فيه معا .

٢) مراد المحقق العارف والواقف بسرائر الحقائق من الرؤية محصلةً هو تجلّيه سبحانه وتعالى شأنه بصورة الروح الكلي الإلهي ، الذي هو مجلاة ذاته تعالى ومرآة صفاته العليا وأسمائه الحسنى ، بل إنما هو اسمه الجامع لجوامع الأسماء - هذا - وليس مراد العارف المحقق والواقف بسرائر الحقائق ما يتوهم من ظاهر عباراتهم ، كما توهمه طائفة من جمهور المتكلمين ، المعروفون بهذا الوهم الكاذب الفاسد الكاسد - نوري .

٣) راجع المستدرك للحاكم : ٥٩٠/٤ . الدرالمنثور : ٢٥٧/٨ ، سورة القلم/٤٢ .

قلنا : إنّ الخاتم للنبوّة هو الغاية في إظهار الصورة المبعوث لتمام أمرها ، فلايمكن أن يتطرّق إليه من الخفاء شيءٌ أصلا ، ولايقدر الشيطان - الذي هو قهرمان أمر الإخفاء والإلباس - أن يحوم حول حماه الأحمى قطعا - و إلاّ لايكون خاتما للنبوّة - وأمّا الحقّ ، فكما أنّ له صورة الظهور ، فله صورة الخفاء أيضا ، والكلّ منه ، و إليه ، و إلى هذه النكتة المستشعرة منه أشار بقوله نظما :

( فللواحد الرحمن في كل موطن ) * - صوريّا كان أو معنويا ، عينيّا أو مثاليّا ، خياليّا[1] أو جسمانيّا - * ( من الصور ما يخفى ) - كالقبائح والقاذورات المردودة للعقول والشرايع - ( وما هو ظاهر ) كالمحاسن والمنزّهات ، وذلك لأنّ التعيّنات والاعتبارات الفارقة - على أيّ وجه كانت - لا دخل لها في الحقيقة الحقّة ، فهو المطلق المنزّه عن الكلّ في الكلّ ، فمن أثبت الحقّ للكلّ على أنّه هو المنزّه عنه فيه ، فهو صادق[2] ؛ و إلاّ فكاذبٌ ، ولذلك قال :

(فإن قلتَ هذاالحقّ قدتك صادقا) * وذلك إذاكان القائل ممن يرى كثرة الصور ممحوّة في الوحدة الحقيقيّة التي للحق

* ( وإن قلت : أمرٌ آخرٌ[3]) - أي الحقّ أمر آخر - ( أنت عابر )

---

١) إن الفرق بين المثالي والخيالي مع كونهما متحدا في النشأة هوالتفاوت بالقوّة والضعف ، و الكمال والنقص ، وبوجه آخر بالكليّة والجزئيّة ، بأن يكون المراد من المثال الخيال الكلي ، وهو خيال الكل ، خيال العالم الأكبر . ومن الخيال الجزئي منه - وهو خيالنا - الحيواني الإنساني ، وخيال الحيوان الحيواني - نوري .

٢) يعني إذا أدرك التنزيه في عين التشبيه ، بإرجاع التشبيه إلى التنزيه - نوري .

٣) في الشروح الأخر : أمرا آخرا .

أي عابر لتلك الصورة ، بمعنى التعبير - كما سبق في النثر بيانه - أو عابر عن الحقّ ، ففيه إيهام المعنيين ، والثاني أوفق لسياق النظم .

(وما حكمه في موطن دون موطن) *

لأنّه المطلق الشامل * ( ولكنّه بالحقّ للخلق سافر )

أي ظاهر الخلق[1] بحسب المناسبات لهم ، ومدارج التنزّلات إليهم - بالحقّ ، وإن كان ذلك في صورة الباطل ، كما قال شيخ الشيخ المؤلف **أبو مدين** - رضي الله عنه - كذلك نظما :

لا تنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته
وأعطه منه بمقداره * حتى توفّي حقّ إثباته
فالحقّ قديظهر في صورة * يُنكرها الجاهل في ذاته

ولأنّ ظهور الحقّ للمحجوبين من الخلق ، إنّما يمكن في رقائق المناسبات لهم ، ومدارج التنزلات إليهم ، تراه

( إذا ما تجلّى للعيون تردّه * عقولٌ ببرهان عليه تثابر )

لأنّ الصور الكونيّة والمواد الهيولانيّة التي بها يظهر الحقّ للعيون ، قد نزّه العقولُ بالبراهين القاطعة جنابَ الحقّ عنها .

( ويقبل[2] في مجلى العقول ) وذلك لأنّ هذا المجلى من شأنه أن يجرِّد ما

---

١) كذا . ولعل الصحيح : للخلق .

٢) قرء الكاشاني هنا : « يَقبل » بصيغة المعلوم كما يظهر من ابن تركة أيضا ، ولكن القيصري قال : « يُقبل مبني للمفعول - لا للفاعل - لأن العقول ماتقبل المجالي الخيالية بالإلهية » .

فيه عن الغواشي الغريبة واللواحق الهيولانيّة الخارجة مطلقا ، بل وعمّا يلحقه فيه أيضا من خصوصيّات المجلى ، وذلك الذي هو مقبول الفلاسفة وذوي العقول[١] - ( وفي الذي * يسمّى خيالا )

لما في الصور المختصّة به من التجرّد عن المواد الهيولانيّه والتنزّه عن اللواحق الجسمانيّة ما ليس لغيرها من الصور - على ما هو مقبول أرباب الخلوات الرسميّة والرياضات العاديّة ، من الأنوار الشعشعانيّة والإشراقات الخالصة عن الشوائب الهيولانية . ( والصحيح النواظر )

بالنصب ، عطفا على « خيالا » والنظر حينئذ بمعنى الفكر ؛ وبالرفع على أن يكون جملة حاليّة ، والنظر حينئذ بمعنى البصر[٢] .

ثمّ إنّ الكلام لماانساق إلى طرف سعة الحقّ ومجال ظهوره في سائرالمواطن والمجالي ، وبروزه بكسرة الكلّ خفاء وظهورا ، أخذ في تبيين ذلك قائلا :

( يقول أبو يزيد[٣] في هذا المقام :« لو أنّ العرش وما حواه مأة ألف ألف

---

١) وفي الإشارة إلى تزييف مقبول الفلاسفة قال عليه السلام : « كل ما ميزتموه [بأوهامكم] في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم ، مردود اليكم » فهُم- أي أصحاب العقول -« خدا تراشند » وأهل العيون والشهود في كل موطن « خدا شناسند » . وبون بين :« خدا تراشي » و « خدا شناسي » - نوري .
خدا تراش : ناحت الرب ( مثل ناحت الصنم ) . خداشناس : العارف بالله .

٢) يختلف الشارح هنا مع الكاشاني والقيصري في شرح هذه الجملة ، فراجع .

٣) أبو يزيد طيفوربن عيسى بن سروشان البسطامي . من معاريف شيوخ المتصوفة ، حكى السلمي أنه مات سنة ٢٦١ أو ٢٣٤ . راجع طبقات الصوفية : ٦٧ . حلية الأولياء : ١٠/٣٣ . الرسالة القشيرية : ١/١٠٠ . وغيرها من كتب التراجم .

مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها » ) أي ما وجد لها حسّا ، وهذا غاية ما أمكن من السعة في مرتبة الأجسام ، لأنّه قد جمع غاية البُعدين - المتصل والمنفصل في المظروف وفي الظرف - وقد خصّ من بين عموم زواياه زاوية واحدة ، ولذلك قال :( وهذا وُسع أبي يزيد في عالم الأجسام ) - لا مطلقا - .

ولما كان وُسع القلب وإحاطة رتبته غير [الف/٢٦٧] مختصّ بما في الأجسام وغيرها ، من المراتب ومدارج التنزّلات ، بل ولا اختصاص له أصلا بالعوالم والتعيّنات الاستجلائيّة - فإنّه المجلى الجامع بين الجلائيّ والاستجلائيّ - أشار إليه بقوله : ( **بل أقول** : لو أنّ مالايتناهي وجودُه )-لأنّ جزئيّات العوالم والتعيّنات الاستجلائيّة إذا أُريد أن يعبّر بلفظ صادق عليها ومفهوم يحمل عليها جملة ، فهو ذلك لاغير ، والذي قام البرهان العقلي على انتهائه[1] هو البُعد الجسماني القائم بالموجود ، لا وجوده ، فإنّ وجودات الأكوان والحوادث غيرمتناهية ، ولهذه الدقيقة صرّح بـ« الوجود» وإنّما قال :( يقدّر انتهاء وجوده ) لأنّ التقدير أنّه محاط للقلب .

فعلم أنّ انتهاء القلب أيضا تقديريّ فرضيّ ، و إذ قد علم أنّ سعة القلب أكثر حياطة من التعيّنات الاستجلائيّة وأفسح فضاء منها ، ضمّ إلى ذلك : ( مع العين الموجدة له ، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه )أي ماظهرله حسّ وخبر تحت حكمه الشامل وأمره المحيط الكامل - أعني العلم .

---

١) د : انهائه .

( فإنّه قدثبت أنّ القلب وسع الحق ) - بما روي[١] : « ماوسعني أرضي و لاسمائي ، و وسعني قلب عبدي المؤمن »-(ومع ذلك ما اتّصف بالريّ ) فإنه لو ارتوى قنع به وانقطع عنده الطلب والسعي ؛ فعلم أنّـه ليس مما يملؤه ( فلو امتلأ ارتوى ) .

ثمّ إنّه لما كان قولـه : « وهـذا وسع أبي يزيد في عـالـم الأجسام » يوهم تعريضا بقصوره ، وغرضُه تحقيق ظهور السعة الإلهيّة في كلّ زمان لصاحبه من الأولياء جسمانيّة وإطلاقيّة - فأمّا السعة الجسمانيّة لأبي يزيد فهو الذي نبّه إليه أوّلا، وأمّا الإطلاقيّة الحقّة فهوالذي سينبه عليه - أشار إليه دفعا لذلك الوهم بقوله : ( وقد قال ذلك أبويزيد ) في نظمه[٢] :

( شربتُ الحُبَّ كأسا بعد كأس * فما نفد الشرابُ ولارويتُ )

و في قوله : « كأسا بعد كأسٍ » يشير إلى تينك السعتين .

**فلئن قيل** : « لايدفع بهذا الكلام ما يتوهّم من التشنيع ، لأنّه يدلّ على ضيق أمره في عالم الجسم » .

**قلنا** : السعـة الإطلاقيـة هـو المعـوّل عليها في المعرفة ، وأمّـا الجسمانيـة منها فإنّما تتعلّق بظهورالولاية ، وذلك بحسب احتمال الزمان ، وزمان أبي يزيدما احتمل وراء ذلك .

ثمّ إنّ تحقيـق أمر السعة مطلقا إنّما يتمّ ببيان كمال الجمعيّة والإحاطة بما

---

١) راجع مامضى في ص ٢٩ .

٢) أورد القشيري البيت (الرسالة :١٤٦) ولم يسم قائله ، وقبله :

عجبت لمن يقول : ذكرت ربي * فهل انسي ، فأذكر ما نسيت

يقابلها [١]- يعني الضيق - ولذلك قال : (ولقد نبّهنا على هذا المقام) أيضا كذلك نظما (بقولنا) :

( يا خالق الأشياء في نفسه ) * لما سبق بيانه أنّ القوابل من فيضه الأقدس * (أنت لما تخلقه جامعٌ )

( تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ * ـك )- لأنّه قد خلق الكلّ فيه - ( فأنت الضيّق )

باعتبار أحديته الذاتيّة التي لامجال للثنويّة فيها أصلا [٢] وهو الوحدة الحقيقيّة التي هي مبدء الإحاطة ، فهو المحيط ( الواسع )للكلّ

( لوأنّ ما قد خلق الله) بقلبي (ما * لاح بقلبي فجره الساطع[٣])

أي ما ظهر عليه ، بل تبطّن فيه و اتّحد به ، لأنّه إنّما يظهر عليه إذا ضاق عنه ، وهو قد وسع الحقّ ، و :

( من وسع الحقّ فما ضاق عن * خَلق، فكيف الأمر ياسامع )

فإنّه الجامع بين الحقّ والخلق ، فهو الكلّ .

---

١) يعني تحقق السعة وشهوده في عين الضيق وبالعكس كما يشير إليه قوله سبحانه :﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَ وَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِى أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾[٩٤/٦-١] فهذه المعيّة هي تلك الجمعيّة بحصول كل من المتقابلين في عين الآخر. فالعسر هوالضيق . واليسر هوالسعة والإحاطة الوجوديّة والشهوديّة - نوري .

٢) الشارح خالف الكاشاني في شرح هذا الضيق حيث قال : « وهو بأحديته موجود في كل واحد جامع للكل ، فهو الضيق في كل واحد ، الواسع لكل ماوجد ومايوجد » .

٣) قال القيصري : « أي لو أن ماقد خلق الله جميعا في قلبي ، مالاح فجره الساطع ، أي ماظهر نوره عند نور قلبي وصفاء باطني » .

[ العارف يخلق بالهمّة ]

ولذلك ترى الحق فيه قد يخلق[١] الخلق ويحفظه ، فإنّه ( بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها ، وهذا هو الأمر العامّ ) الذي لأهل التفرقة ممن لم يكن لهم أن يستجمعواقوى القلب وينفّذوا فيها أحكامه ، حتى يظهرسلطانه ؛( والعارف ) من أهل الجمعيّة القلبيّة - التي قد تبدّلت تفرقة وهمه بجمعيّة الهمّة -( يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محل الهمّة ) وذلك عند ظهور سلطانه واستجماع جنوده وقواه تحت قهرمانه ، النافذ أمره في سائرالعوالم والحضرات ؛ ( ولكن لاتزال الهمّة تحفظه ولايؤدها حفظه[٢]- أي حفظ ماخلقته ) لكمال سعته[٣]- ( فمتى طرء على العارف غفلةٌ عن حفظ ما خَلق ) عند غلبة أحكام حضرة من الحضرات أو العوالم ، على وقته وانجذابه نحوها، ( عُدم ذلك المخلوق ) ضرورة أنّ مدده الوجودي إنّما هو من همّته وتوجّهه ، ( إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميعَ الحضرات ) المرتبطة بعضها بالبعض ، ارتباط الأرواح بالأجساد والأجسام ؛ والحضرات هي المواطن الكليّة ، فلابدّ وأن يكون لكل من الموجودات وجود في كل منها بحسبها ، كما في مرتبة الأرواح والأجساد بعينها ( وهو لايغفل مطلقا ، بل

---

١) د : وقد يخلق .

٢) ذلك لكون منزلة المحفوظ من الحافظ منزلة الظل من الشاخص والشخص ، وظل الشيء لايثقل عليه حمله . إذ الحمل هاهنا هوالقيام الصدوري بالمصدر ، أو لاترى ظلك في الشمس ولا يؤدك حمله وحفظه ؛ و الغالب من الأحوال هو أنك تحمله وهو قائم بك ولا تشعر به أصلا - نوري .

٣) وأما التعليل بالسعة فهو كما ترى - نعم إن السعة والإحاطة الوجوديّة من لوازم تلك المنزلة التي أشرت إليها - فلا تغفل - نوري .

لابدّ له من حضرة يشهدها ، فإذا خلَق العارفُ بهمّته ما خلَق - وله هذه الإحاطة - ظهر ذلك الخلْق بصورته في كلّ حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا ، فإذا غفل العارف عن حضرة ما ، أو حضرات - وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلْقه - انحفظت جميع الصور بحفظه[1] تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ، لأنّ الغفلة ) عن الحضرات كلّها ( ما تعمّ قطّ ؛ لافي العموم ) بالنسبة إلى سائر الأشخاص ( ولا في الخصوص ) من الأولياء والكمّل ، فإذا انحفظت الصورة في حضرة من الحضرات العالية لابدّ وأن تكون محفوظة في العوالم السافلة ، لارتباط العوالم بالحضرات بكلّياتها وجزئيّاتها .

[ الفرق بين خلق الحقّ وخلق العبد ]

( وقد أوضحت هنا سرّا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر ) فإنّه الكاشف عن الجهة الامتيازيّة الفارقة بين الحقّ والعبد في مرتبة الفعل والخلق، وذلك ( لما فيه من ردّ دعواهم أنهم الحقّ ؛ فإنّ الحق ) لتقدّسه عن التلبّس بأحكام المراتب والمجالي ( لايغفل، والعبد ) لجمعيّته واحتيازه للكلّ ( لابدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء ؛ فمن حيث الحفظ لما خَلق ، له أن يقول : « أنا الحقّ » ) وقولُه حقٌّ بحسب الذات والعين ، فإنّ التميّز بحسب الأحكام والآثار ، وإليه أشار قوله : ( ولكن ما حِفْظه لها حِفْظ الحقّ ، وقد بيّنا الفرقَ ) بين الحِفظين ، ( ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها ) - أي العين الواحدة من الغفلة عن الصورة المخلوقة وحضرتها -( فقد تميّز العبد من الحقّ ) .

---

[1]) د : بحفظ .

هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ ، ( ولابدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصوَر ) أيضا ( بحفظه )- أي حفظ العبد-( صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا حفظ بالتضمّن[1] ، وحِفْظ الحقّ ما خَلَقَ ليس كذلك ، بل حفظه لكلّ صورة على التعيين ) .

فعُلم أنّ ملاك الأمر في التفرقة والتمييز بحسب الأحكام والآثار -لا غير- كما قيل : « العين واحدةٌ ، والحكم مختلفٌ » وذلك أيضا بمجرّد الاعتبار ، فإنّ مخلوقي العبد والحقّ محفوظان ، إلاّ أنّ الأوّل بالتضمّن والثاني بالتعيين، وذلك تفصيل يعتبره العقل .

( وهذه مسئلة ) هي الفارقة في مرتبة الفعل ، الجامعة فيها ؛ لعلوّحكمها ونفاسة مقصدها ( أُخبرت أنّه ما سطرَها أحدٌ في كتاب - لا أنا ، ولا غيري - إلاّ في هذا الكتاب ) لعدم بلوغ الزمان إلى ما يقتضي إبراز الحقائق

---

١) لعله يعني أنه بطور الكثرة في الوحدة ، وذلك هو كما قال أساطين الحكماء الأقدمين المقتبسين أنوار علومهم الحقيقية من مشكاة النبوة والولاية « بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أعلى » ، فالصورة الواحدة التي يحفظها بحفظ سائر صور الحضرات التي تحتها يجب أن تكون بسيطة محيطة بها في مرتبة وجود جوهرها وحضور ذاتها ، مجامعة لسائرالصور التي هي مراتب تجلياتها وتطوراتها وحائزة لها في مرتبة ذاتها بضرب إجمالي تضمني سابق على مراتبها التفصيلية التي هي دون تلك الرتبة الجامعة بنحوأقوى . فالتفاوت بين العبدالحافظ لتلك المرتبة الجامعة الغير الغافل عنها وبين حضرة الحق ، هو أنه تعالى جامع أزلا أبدا بين الشهود الإجمالي وجودا والتفصيلي ثبوتا ، الذي هو عين شهود حضرة ذاته البسيطة المحيطة بحقائق الأشياء ، رقائقها كلها في مرتبة ذاته الحقة الحقيقية ، وبين الشهود التفصيلي الوجودي [..] الواقع تحت ذلك الشهود الإجمالي الذاتي الكمالي الأزلي وبعده ، لأن العبد الواصل إلى تلك المرتبة الجامعة تضمنا ، فليس له التمكن من الجمع بين الشهودين ، بان يكون صاحب شهود إجمالي في عين كونه صاحب شهود تفصيلي وجوديّ ، فذلك يضيق بصر بصيرته - نوري .

وإظهار أسرارها بماهي عليه ، فإنّه من خصائص الوقت الختمي ، ولطائف مولّداته ، التي لم يكن يلد الزمان ما يتولّد منه ذلك ( فهي يتيمة الوقت فريدته[١] ) .

ثمّ لامرية أنّه إذا كان مبدء التمايز والتفرقة ، ومنشأ التفصيل والمغائرة ليس إلاّ مجرّد الآثار والأحكام الاعتباري ، فتكون العين الواحدة مما لايمكن أن يتفرّق ويفصل في نفسها ، فسائر الحضرات إنّما هو العين الواحدة التي تتكلّم وتخاطب ، وإليه أشار مخاطبا :

( فإيّاك أن تغفل عنها ، فإنّ تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، مَثلها مَثل الكتاب الذي قال الله فيه :﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾)[٦/٣٨] وذلك من حيث أنّها هي الجامعة بين كمال تفصيل الصور ، وتمام تبيين المعاني ، كالكتاب ، ( فهو الجامع للواقع ) مما يمكن أن يكون له في النشأة الخارجة عن المشاعر صورة - ظهرت ، أولم تظهر-( وغير الواقع ) مما لايمكن له ذلك ، كالمعاني العقليّة والمثل الخياليّة التي يمتنع لها البروز عن مواطنها ذلك ، ويستحيل أن يظهر في هذه النشأة الخارجية .

( ولايعرف ما قلناه ) من أنّ الكلّ إنّما هو من العين الواحدة المسماة بالعبد - وإن اختلفت النسب والعبارات بحسب الاعتبارات - ( إلاّ من كان قرآنا في نفسه ) جامعا بين تمام التفرقة وكمال الجمع ، شاهدا في عين العبد ، الكاشفة عن تمام البُعد كنه القرب من الحقّ بعينه ؛ ( فإنّ المتقي[٢] )

---

١) عفيفي : وفريدته .

٢) هذاهوالمقتبس من مشكاة كريمة ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ ☜

- الذي جعل عينَه وقاية للحق في الذم ، والحقّ وقاية لعينه في الحمد-(الله يجعل له فرقانا [١]) حتّى يتمكّن من التفرقة بين الذمّ والنقص ، والتفرقة و البُعد ، وبين الحمد والكمال ، والجمعيّة والقرب ؛ ( وهو مثل ما ذكرنا في هذه المسألة ) ، الكاشفة في مرتبة الفعل والخلق عمّا ينسب إليه ( فيما يتميّز به العبد من الربّ ) .

( وهذا الفرقان أرفع فرقان )، فإنّه فرقان في أنزل المراتب ، يعني الفعل والخلق ، وهي العين المنبئة عن كمال الجمع ، وعلم من طي ما اقتبسها من مشكاة النبوّة في عبارته الكاشفة عن مصباح الولاية : إنّ القرآنيّة هي مقتضى حقيقة العبد ، وله في نفسه ، والفرقانيّة إنّما يجعل له الله ، فلذلك أخذ في النظم مفصحا عن ذلك :

( فوقتا يكون العبد ربّا بلا شكّ ) *
عند ما يجعل الله له فرقانا * (ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك)
عند ما يصل إلى قرآنيّته التي له في نفسه .

( فإن كان عبدا ) قابلا على الإطلاق جامعا
( كان بالحقّ واسعا ) * لأنّه طرف الإطلاق والسعة

☜ فَمِن نَفسِكَ﴾ [٧٩/٤] . أقول : ومع ذلك ﴿ قُل كُلٌّ مِن عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلاءِ القَومِ لاَ يَكَادُونَ يَفقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [٧٨/٤] في عين تحقّق حقّية ﴿ قُل كُلٌّ يَعمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾ [٨٤/١٧] فالجمع بين الفرق والجمع هو مقام القرآن في عين الفرقان .

١) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجعَل لَكُم فُرقَانًا وَ يُكَفِّر عَنكُم سَيِّئَاتِكُم وَ يَغفِر لَكُم وَ اللَّهُ ذُو الفَضلِ العَظِيمِ ﴾ [٢٩/٨] .

* ( وإن كان ربّا ) مقيّدا به ومفرقا فيه بخصوصه ( كان في عيشة ضنك )

لأنّ القيد مطلقا طرف الضيق والتفرقة .

( فمن كونه عبدا ) جامعا ( يرى ) الكلّ لجمعيّته الإطلاقيّة ( عين نفسه * ويتّسع الآمال منه بلا شك )

( ومن كونه ربّا ) مفرقا ( يرى الخلق كلّه * يطالبه ) لغلبة سلطان التفرقة في مشهده ذلك ( من حضرة المُلك )

وهو الذي يستحقّه لأصل استعداده ويملكه ( والمَلك )

وهو الذى يستحقّه عند الظهور بأعماله وراثة لها .

( ويعجز عمّا طالبوه بذاته ) *

لأنّ القدرة إنّما هو للجمعيّة والإطلاق * (لذا ترَبعضَ العارفين به يبكي )

بحذف الياء من « ترى » تخفيفا ، وفي بعض النسخ « كذا كان » .

( فكن عبدربّ لاتكن ربّ عبده * فتذهب بالتعليق في النار ) المفرّقة ( والسبك )

بها لإفناء غشّ القاذورات المستبعة للإنيّة الفارقة ، وخلاص ذهب حقيقته العبديّة عنها . و« الباء » فيه على طريقة قوله تعالى : ﴿ تَنبُتُ بِالدُّهنِ ﴾ [٢٣/٢٠] أي : فتذهب متلبّسا[١] بالتعليق .

---

١) د : ملتبسا .

# [ ٧ ]

# فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

كأنك قد اطّلعت على أن للسير الوجوديّ والحركة الإيجاديّة نحو تمام الظهور والإظهار - التي مبدؤها من التعيّنات التي بها يثبت للعبد عين وجوديّة هو العقل الأوّل - سريانين : أحدهما ينتهي عند تمام ظهور الكثرة - كما في الفلك الثامن[١]- والثاني عند تمام الإظهار ، وهو المبتدي من العنصر

---

١) يعني الوجود الثاني - أي الجسماني - لنفس الكل ، التي هي اللوح الأول والتفصيل الكلي ، و تسمى بالكرسي﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضَ ﴾[٢/٢٥٥] أي تفصيلا ، كما أن الفلك التاسع المسمى بالفلك الأطلس هو الوجود الثاني لعقل الكل الذي هو القلم الأول الأعلى ، ومقام الإجمال ، ويسمى بالعرش ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [٢٠/٥] ونفس الكل ، التي هي أم الكتاب هي مرتبة العلوية العليا ﴿ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [٤٣/٤] ، كما أن عقل الكل هو المحمدية البيضاء ، فنزلة تلك النفس من ذلك العقل منزلة حوا من آدم ، كما قال ﷺ :« يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة » - نوري .
فشجرة الإسماعيلية شجرة ثمرتها المحمديّة والعلوية في عالم الصورة - منه .

الأعظم[١] - الذي حصل العقل من التفاتته - المنتهي ببعض الوجوه إلى آدم ، وبسائرها إلى الخاتم .

[ وجه تسمية الفص ]

ثمّ إذ قد تذكّرت هذا الترتيب لايخفى عليك حينئذ وجه مناسبة الكلمة الإبراهيميّة بالعقل - حيث أنّه بها يثبت للعبد عين - ومناسبة أول السريانين المنشعبين منه بإسحاق من حيث توّلد الأنبياء والرسل المتكثّرة منه ، والثاني منهما بإسماعيل من حيث توّلد الخاتم منه .

ولا يخفى أيضامنه وجه اختصاص كلمته بالعلوّ ، فإنّها وإن كانت منشعبة من الكلمة الإبراهيمية ، إلاّ أنّ استمدادها[٢] من العنصر الأعظم بالاستقلال ونسبتها إلى الذات أقرب وأعلى .

وهاهنا **تلويح** يكشف عن تحقيق ما قلنا : وهو أنّ أوّل ما يتقوّم به الألِف هو النقطة نفسها ، ثمّ تعدّدها وتكثّرها - فإنّ ذلك هو المادّة له - ثمّ الصورة الجمعيّة التي بها يتحصّل الألِف ، وهذا هو الذي بإزاء الكلمة الإسماعيليّة ،

---

١) لعله أراد من« العنصر الأعظم » النفس الرحماني ، المسمى بالآدمية الأولى عندهم ، وهي مادة المواد وعنصرالعناصر في باب الرحمة ، ويعبر عنه بالمادة الألفية والألف المطلقة المتطورة بأطوار البسائط من الحروف ، المسماة بالسحاب المزجي ، في اللسان القرآني ؛ ثمّ بأطوار الكلمات المركبة من البسائط المسماة بالسحاب الثقال والمتراكم فيه كما يعبر عن نفس تلك الألف بالرياح فيه ، فقوله : « من التفاتة العقل الأول » لكون العقل الكلمة الأُولى من الكلمات التامات الإلهيّة. والمراد من الالتفات التطور كماصورنا - نوري .

٢) د : استعدادها .

كما أنّ ٱلأوّلين هما اللذان بإزاء الكلمتين الإبراهيمية والإسحاقيّة .

ومن تفطّن في « إسماعيل[١] »- على ما أومي إليه في المقدّمة - تفطّن إلى ما يرشده إليه .

**ثمّ إذ قد تبيّن** أنّ الكلمة الإسماعيليّة لتضمّنها أمر صلوح الوالديّة المذكورة - تضمّن الكلمة الآدميّة أمر الوالديّة الكبرى - ولها نسبة إلى المبدأ ، وقربة خاصّة إلى الذات منها يستمدّ العاملون : لابدّ وأن تكشف عن أمر تلك النسبة الحاكمة على تسمية أحدهما **بالرب** ، والآخر **بالعبد** - كشف الكلمة الآدميّة عن النسبة المسمّية أحدهما **بالإله** ، والآخر**بالمألوه** - فلذلك أخذ في تبيين أمرتلك النسبة و[الف/٢٦٨] الفحص عن مبدء ربطها وتأثيرها في الحضرات قائلا :

( **اعلم** أنّ مسمّى « **الله** » أحديّ بالذات )- لما سلف لك في المقدّمة أنّ الأحديّة أوّل ما يلزم الإطلاق والوحدة الحقيقيّة - ( كلٌّ بالأسماء ) لأنّه بالعَلَم والكلام يتحقّق الكلمة ، والكلام هو الكلّ .

**وهاهنا تلويح** - وهو إنّه كما أنّ « الكلّ » هو الكلام[٢] كذلك « الأحد» هو القلب[٣] .

---

١) كتب تحت » إسماعيل » : « اااا » ، ولعله إشارة إلى عدد حروف إسمعيل بالرد إلى الآحاد .

٢) لعله أراد بكون الكلام هوالكل ،كون كلمة « الكلام » حرفي الكاف واللام [ك - لام ] ولفظة « الكل » أيضا كذلك ، فلا يخفى ذلك - فلا تغفل - نوري .

٣) كتب في الهامش :« أحد [بيناته] = ١٤٢= [ب م ق . بيناتها]= ا يم اف = ١٣٢= قلب » . وكتب النوري - قده - تعليقا عليه :« هذا هو بيان تلويح كون الأحد هوالقلب - نوري » .

وإنّما لم يقل « أحدٌ » لأنّ اعتبار معنى التسمية يأبى إطلاق ذلك الاسم عليه إلاّ بضرب من الاشتقاق والنسبة .

ثمّ إنّ تحقيق أمر النسبة - على ما هو بصدده - إنّما يتصوّر بعد تبيين المنتسبين ، وإذ قد بيّن الأوّل شرع في الثاني منهما بقوله :

( وكلّ موجود ، فما له من الله إلاّ ربّه خاصّة ؛ يستحيل أن يكون له الكلّ ) لأنّ العين الواحدة المتشخّصة - من حيث أنّها كذلك - لايمكن أن تكون تحت تربية الأسماء المتقابلة ، موردا لوفود أحكامهاالمتناقضة ، فإنّ كلاّ منها ظلٌّ لاسم خاصّ متشخّص بذلك التشخّص الذي تشخّصت به العين ولكن في الحضرة الأسمائيّة .

[ الأحدية والواحدية ]

( و أمّا **الأحديّة** الإلهيّة فما لواحد فيها قدمٌ ) حيث أنّ **الواحد** منشأ النسب[1] و الأحديّة مسقطها ، فلا يمكن أن يكون للأعيان الواحدة فيها قدم

---

١) فإنه في الاثنين اثنان وفي الثلاث ثلاث وهكذا . وليس مرتبة من مراتب الأعداد غير الواحد الساري فيها ، حيث كانت منزلته منها منزلة النقطة من الحروف والكلمات في وجه ، أو منزلة الألف المطلقة التي هي عنصر الحروف ومادتها في وجه آخر . فالواحد هو الكل في الكل - تلطف في التأمل - نوري .

اعلم أن للواحد الذي هو ملاك حصول النسب الأسمائية اعتبارين : اعتبار كونه عنصرا ومادة ، واعتبار كونه صورة منوعة ، وبين الاعتبارين بون بعيد . فالواحدالعنصري هو الواحد الساري . وأما الواحد الصوري فهو الواحد الذي به يصير جنس الواحد المبهمة نوعا متحصلا متعينا ، كالاثنين والثلاث والأربع - إلى ما لانهاية - وكل منهما كان ملاكا للنسب ، أي لطائفة من النسب التي تناسبه ، هذا - تلطف فيه - نوري .

( لأنّه لايقال لواحد منها شيء ، ولآخر منها شيء ، لأنّها لايقبل التبعيض ) وإلاّ كانت موردة للنسب .

( فأحديّته مجموع كلّه بالقوّة [١] ) ولا يخفى أنّه إذا كان الكلّ بالقوّة تكون الجمعيّة التي بين أفراد ذلك الكلّ أحرى بأن تكون بالقوّة ، **فلا يرد** أنّ إثبات معنى المجموعيّة للأحديّة ينافي ما اتفقوا عليه من أن[٢] الأحديّة تنفي النسب كلّها .

**وذلك** لأنّ نفي النسب وإسقاطها يتصوّر على وجهين : أحدهما أن يكون لذوي النسب وجودٌ خارجَ ما أُسقط عنه نسبهم - وهو غير متصوّر هاهنا - والثاني أن يكون مجموع ذوي النسب مندمجا فيما أُسقط عنه ، متّحدا به : فهو أحديّ بالفعل ، كلٌّ بالقوّة [٣]، وهو المقصود هاهنا .

[ الربوبيّة والعبوديّة ]

ثمّ إنّك قد عرفت أن النسبة - حيث كانت حاكمةً على طرفيها المنتسبين

---

١) مراده من القوّة هاهنا ليس بقوة إمكانيّة ، بل بمعنى القوة والشدة المقابلة لها . والقوة الإمكانيّة هي ملاك النقص والضعف والتي تقابلهاهي ملاك الكمال والتاميّة ، حيث يكون كمال الكمالات وتمام التمامات وعدم التناهي في الشدة خاصة الوجوب بالذات - نوري .

٢) د : - ان .

٣) قد تقرر في الحكمة العتيقة أن بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أشرف وأعلى ، فإن أُريد من نفي النسب في مرتبة الأحديّة هذا المعنى ، فنحن نقول به بنحو ألطف وأقوى ، إذ اندماج حقائق الأشياء - بل الأسماء - في مرتبة الأحديّة بوجه ألطف وبضرب أعلى هو مما اتفقت عليه ألسنة أولياء العلم والمعرفة بالوحدانيّة الكبرى ، كيف وهو أُم المعارف والحقائق الإلهيّة - نوري .

إليها - مسمّيةٌ لهما ؛ فهذه النسبة قد سمّى الكلّ من طرف الحقّ : « ربّا » ، والعين من طرف الكون : « **عبدا** » - في نظر العامّة ، وفي شهود الكمّل والخواصّ : « **سعيدا** » - وإلى ذلك أشار بقوله :

( **والسعيد** من كان عند ربّه مرضيّا- وما ثمّ إلاّ من هومرضيّ عند ربّه ، لأنّه الذي يُبقي عليه ربوبيّته فهو عنده مرضيّ ، فهو سعيدٌ ؛ ولهذا قال **سهل** : « إنّ للربوبيّة سرا ، وهو أنت » - تخاطب كلّ عين ) أي سرّ الربوبيّة امتياز العين المعدومة بنفسها واختصاصها بالمخاطبة منك ، مع أنّه لاوجود له إلاّ بربّه ، فلوظهر ذلك السرّ ، وبان عدمه على ما هو عليه لايصلح لاختصاصه بالمخاطبة ، فيبطل الربوبيّة الموقوف تحقّقها على تمايزه واختصاصه بالخطاب ؛ فإنّ سائر المراتب الظهوريّة والإظهاريّة مبتنية على الخطاب ؛ أمّا الأوّل فلتوقّف أمر الظهور على خطاب « كن » ، وأمّا الثاني فلابتناء أمر الإظهار على القول الصادرعن الأعيان في النشأة الذرّية المسبوقة بالخطاب ،كما أفصح عنه في قوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [١٧٢/٧] .

ومن لطائف ما اشتمل عليه كلام **سهل** أنّ ظهور السرّ هو بطلانه بالضرورة ، وبطلانه بطلان الربوبيّة ، ولذلك قال :

فذلك السرّ ( لو ظهَر )- أي زال سرّيتُه وبطل - ( لبطلت الربوبيّة ؛ فأدخل عليه « لو »، وهو حرف امتناع لامتناع ، وهو لايظهر ) أي لايزول سرّيته ولا يبطل ؛ فإنّ الخطاب باقٍ إلى أبد الآباد (فلا تبطل الربوبيّة لأنّه لاوجود لعين إلاّ بربّه ، والعين موجودة دائما ) به ، وإن تحوّلت تنوعات تعيّناتها ،( فالربوبيّة لاتبطل دائما ) .

**وما قيل**[١] :« إنّ معناه أنّه في الغيب موجود دائما » لخارجٌ عن قانونهم ، لأنّ مافي الغيب لايطلق عليه « العين[٢]» ولا ترتبط به نسبة الربوبيّة ،كيف - والشيخ قدصرّح هاهنا بأنّ الكلّ في الأحديّة بالقوّة ، والغيب مقدّم عليها .

[ الكلّ مرضيّ ومحبوب عند ربّه ]

ثمّ إذا تقرّر أنّ الكلّ عند ربّه مرضيّ ، ( وكلّ مرضيّ محبوب ) - لأنّ رضاه بإبقائه على الربوبيّة وتمكينه من الإتيان بفعله الذي هوعين المراد ، وكلّ مايظهرمنه المراد فهومحبوبٌ -( وكلّ مايفعل المحبوب محبوبٌ : فكلّه مرضيّ ) فِعلا كان[٣] أو عينا ( لأنّه لافِعل للعين ، بل الفعل لربّها فيها ، فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت راضية بمايظهر فيها وعنها ) باعتبار قربَي الفرض والنفل[٤] (من أفعال ربّها ، مرضيّة تلك الأفعال ؛ لأنّ كل فاعل وصانع راضٍ عن فعله وصنعته ، فإنّه وفّى فعله وصنعته حقّ ماهي عليه ) .

---

١) شرح الفصوص للجندي : ٣٨١ . الكاشاني : ١١٥ .

٢) د : - العين .

٣) د : - كان .

٤) نشر مرتب ، إذ قوله « يظهر فيها » إشارة إلى شرف قرب الفرض . وقوله « عنها » إلى فضيلة قرب النفل . ففي قرب الفرض يصير العبد آلة ومرآة للرب ، بأن يصير العبد مستورا مختفيا . والرب ظاهرا مشهودا ؛ وفي قرب النفل يكون الأمر بالعكس . ففي القرب الفرضي « هو الأول والآخر وهو الظاهر » وفي القرب النفلي إن الخلق هو الظاهر ، وإن الحق هو الباطن المحتجب بحجاب خلقه . وعند نفخة الصعق يفني العالم - بفتح اللام - كله ، ولا يبقى إلا وجه ربك الأعلى - نوري .

وذلك لأنّ كل فعل من الصانع الحكيم لابدّ وأن تكون له غاية كماليّة تترتّب عليه ، فذلك الترتّب على الوجه الأتقن الأحكم هو التوفية المستلزمة للرضا عند عثور الصانع عليها ، فالعين إذا اطمأنّت عن إضافة ماظهر فيها وعنها إليها [1] وسكنت في مستقرّ عدميّتها : كانت راضية عن أفعال ربّها من حيث ظهورها عنها ، مرضيةً تلك الأفعال بالترتيب المذكور ، والعثور من حيث الإظهار .

وإلى ذينك الظهور والإظهار أشار قوله تعالى : (﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [٢٠/٥٠] ، أي بيّن أنّه أعطى كلّ شيء خلقه ) وأظهر وفاء بكمال الظهور والإظهار، ( فلا يقبل ) خلق الأشياء كلّها ( النقص ولاالزيادة ) لأنّه لو قبل شيئا منهما ما كان وافيا بتمام الخلق .

( فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه ) - من أنّ الكل مرضي موفي حقّه - ( عند ربّه مرضيّا ) بظهور آثاره الكماليّة فيه ؛ وهو العلم والعثور المذكور ، ( وكذا كلّ موجود عند ربّه مرضيّ ) بظهور أثره الخاص به منه ، فيكون الكلّ مرضيّا وسعيدا عند ربّه .

[ الشقيّ ومغضوبٌ عليه ]

وإذ قد استشعرأن يقال : « فلا يكون **للشقاوة والغضب** حكم ، ولايكون شقيّ ولا مغضوبٌ أصلا » ، أشار إلى منشأ تلك التفرقة بقوله : ( ولا يلزم إذا

---

١) د : - اليها .

كان كلّ موجود عند ربّه مرضيّا - على ما بيّناه - أن يكون مرضيّا عند ربّ عبد آخر ) ، فإنّ المرضيّ عند ربّ **عبد الهادي** ، غير مرضيّ عند ربّ **عبد المضلّ** ، وكذا السعيد عند **عبد الرحيم** شقيّ عند **عبد القاهر** ، إذ الأرباب متقابلة الأحكام والآثار ( لأنّه ) أي العبد ( ما أخذ الربوبيّة إلاّ من كلّ ) في حضرة تفرقة الأسماء ( لا من واحد ) في حضرة الجمعيّة ( فما تعيّن له ) - أي للعبد الذي أخذ رقيقة الربوبيّة أولا ( من الكلّ إلاّ ما يناسبه ) بحسب الأحكام والآثار ؛ فكلّ عبد يصدر منه حكم يناسب اسما من الأسماء المتقابلة ( فهو ربّه ) لأنّ العبد إنّما يأخذ الربّ من الكلّ ( ولا يأخذه أحد من حيث أحديّته ) .

( **ولهذا منع أهل الله التجلّي في الأحديّة** ، فإنّك إن نظَرتَه به[1]، فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظرا نفسَه بنفسه ، وإن نظرتَه بك ، فزالت الأحديّةُ بك ) لاستلزامه النسبة ، ( وإن نظرتَه به وبك ، فزالت الأحديّة أيضا ، لأنّ ضمير التاء في « نظرتَه » ما هو عين المنظور )- الذي هو الهاء -( فلابدّ من وجود نسبة مّا ، اقتضت أمرين : ناظرا ومنظورا فزالت الأحديّة ) ؛ هذا كلّه إذا كان الناظر أنت ، ( وإن كان[2] ) الناظر هو و ( لم يرَ إلاّ نفسه بنفسه ، ومعلوم أنّه في هذا الوصف ناظرٌ منظورٌ ) معا ، مندمج حكم أحدهما في الآخر ، فلا يكون ناظرا ولا منظورا .

---

١) د : نظرته له .

٢) «إن» عند الشارح شرطية . وعندالقيصري وصلية ، حيث قال « إن للمبالغة ، أي وإن كان لم يدرك نفسه ولم يشهد إياها إلا بنفسه ...» .

وإذا تبيّن أنّ **الأحديّة** مما لايكاد يصلح لأن يكون موطن الناظريّة والمنظوريّة ، ولا غيرها من النسب ذات الثنوية والتقابل - كالراضي والمرضي - فلايكون المرضي المطلق هو العبد الذي ينتسب إليها إلاّ بعد أن اطمأنّ عن الإضافة والتعمّل كما سبق .

( **فالمرضيّ** لايصحّ أن يكون مرضيّا مطلقا ، إلاّ إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه ) غير مشوب بشيء من آثاره الكونيّة التي تنصبغ بها أحكام الربّ ، وتلتبس وتختلط صرافة قابليّته الذاتيّة بتلك الآثار الخارجة ، فتصير حجابا له عن إدراك الأمر على ما عليه ؛ وهو إعطاء الربّ كلّ شيء خلقه وتبيينه - الذي هو الهداية .

[ كان إسماعيل عليه السلام عند ربّه مرضيّا ]

( ففضل **إسماعيل** غيرَه من الأعيان بما نَعتَه الحقُّ به[1] من كونه عند ربّه مرضيّا[2] ) فإنّه هو المرضي المطلق .

( وكذلك كلّ نفس مطمئنّة ) من التصرّف والتعمّل وكلّ مايظهربها من خوالص الأعمال والأفعال صافية عن شوائب الامتزاجات الكونيّة وتخلّصت بذلك من مهاوي البُعد إلى مدارج معارج القرب ، حيث وصلت إلى حريم المباسطة ، واستوفزت ببساط المخاطبة و ( قيل لها ﴿ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ ﴾

---

١) د : - به .

٢) ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولاً نَبِيًّا * وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَوةِ وَ الزَّكَوةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴾ [٢٠/٥٤-٥٥] .

[٢٧/٨٩] فما أمرها أن ترجع إلاّ إلى ربها الذي دعاها ) بقوله : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ ﴾ ، ( فعرفته ) بميامن تلك المقاربة والمخاطبة ربها الذي دعاها ( من الكلّ ﴿ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ ) [٢٨/٨٩] .

وأوّل ما يترتّب على ذلك الدخولُ في مواطن الخلّص من المنتسبين إليه بأوثق النسب و أقرب الرقائق ، هو العرفان لربّه الخاصّ به ، فلذلك قال : (﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴾) [٢٩/٨٩] بإضافة العباد إلى الياء ، الدالّ على الخصوصيّة التي هي الموطن الأصلي للعبد[١]، ولذلك قال : ﴿ ارجِعي ﴾ ، وإليه أشاربقوله :( من حيث ما لهم هذا المقام ) على ماهومقتضى مفهوم الرجوع .

[ عبد الرب ]

(فالعباد المذكورون هنالك كلّ عبد عرف ربّه تعالى واقتصرعليه ولم ينظر إلى ربّ غيره ، مع أحديّة العين[٢]- لابدّ من ذلك -) أي الاقتصار على ربّه الخاصّ ، مع أحديّة العين ، وذلك لأنّ مربط رقيقة العبوديّة والربوبيّة إنّما هو حضرة الكلّ - على ما بيّن - وذلك إنّما يقتضي التفرقة في عين الجمعيّة .

وفي لفظ « العبد » **ما يلوّح** على أنّ العبوديّة عرفان الربّ الخاص

---

١) الموطن الأصلي لكل شيء هو ربه الخاص ، لأن منزلة العبد من الرب منزلة الوجه من الكنه ، كما قال جعفر الصادق عليه السلام : « العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة » الحديث - نوري .
سر ذلك كون العلّة تمام معلوله وكماله ، ومن هنالك كان علّة العلل سبحانه تمام التمامات وكمال الكمالات وغاية الغايات ومنتهى الطلبات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٥٣/٤٢]- منه .
٢) يعني مع أحدية الذات الإلهية رب الأرباب .

مقتصرا عليه ، فإنّ « داله » دالّ[1] على « صاد » الخصوصيّة والاقتصار .

[ العبد يستر الربّ ويوجد به ]

ثمّ إنّ العبوديّة بهذا المعنى وإن كانت متضمّنة لعرفان الربّ ، ولكنّها مستلزمة لستره تعالى ، فلذلك قال : (﴿ وَ ادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [٣٠/٨٩] التي هي ستري ) فإنّ الجنّة فَعلةٌ من « الجَنّ » وهو الستر ( وليست جنّتي سواك ، فأنت تسترني بذاتك )لأنّ المظهر من حيث أنّه مظهرساتر للظاهر فيه بالذات ( فلا أُعرف ) وأظهر ، ( إلاّ بك ، كما أنّك لاتكون ) وتوجد ( إلاّ بي ) .

والذي يلوّح عليه أنّ الثنويّة الفرقيّة الخطابيّة التي في الكاف[2] ، هي مبدء الإظهار - كلاما كان أوكتابا - كما أنّ الوحدة الجمعيّة التكلّميّة التي في الياء مبدء الظهور والوجود ، ولاشك أنّ الأوّل متضمّن للثاني .

ولذلك قال : ( فمن عرفك عرفني ، وأنا لا أُعرف[3] ) ما دام مستورا في

---

١) لعله إشارة إلى كون ( د ) بينة ( ص ) ، وبينة الشيء تشهد له وتدل عليه - وفيه وجه آخر ألطف - نوري .

٢) يعني كاف كلمة «كن » التي هي نفس إظهار الأشياء وإيجادها . والأشياء إن هي إلا مظاهر صفات الله العليا وأسمائه الحسنى ، فإظهار الأعيان الإمكانية هو بعينه إظهار حضرة الذات الأحديّة بصفاته العليا وأسمائه الحسنى . وذلك الإظهار على ضربين : ضرب كلامي وضرب كتابي . فمن هنا صدّر كلمة « الكلام » ولفظة « الكتاب » كل بحرف الكاف ، الكاشف عن صدارته في محفل الإظهار ، و تفرع منه صلوح حرف الكاف للخطاب في قولك : « بك » و « لك » و « إياك » وسائر ماضاهاها ، والخطاب مقام الإظهار ومحل الإخطار - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٣) قوله :« وأنا لا أعرف » أي من جهة قرب النوافل ، والعبدلايعرف في قرب الفرائض -نوري .

الجنّة حتّى يدخل فيها ( فأنت لاتُعرف ) لأنّك عين الجنّة التي إنّما تدخلها بي وبعبادتي[1]، ( فإذا دخلتَ جنّته ) على قدم عبوديّتك الإطلاقيّة القرآنيّة - ولذلك أتى بضمير الغايب الدالّ على الهويّة - ( دخلتَ نفسَك ، فتعرف

---

١) دخول العبدفي الجنة الساترة بربه وبعبادة ربه أي بقرب ربه تعالى ، يلزمه استتارالعبد وصيرورته مستورا ، فيكون الرب تعالى بحسب تجليه لعبده بصورة ستره جنته تعالى ، ستره ساترة بنور تجليه لعبده إياه ، ويصير العبد حينئذ متلونا منصبغا بنور تجلي الرب الذي هو صبغته تعالى ، ﴿ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ [١٣٨/٢] إذ صبغته تعالى نور ، وصبغة كل ما هو سواه سبحانه بما هو سواه ظلمة . وللصبغة النوريّة الإلهية مراتب ثلاث مترتبة في انصباغ العبد بها : **فعلية** تنصبغ فعل العبد وعمله بها ، ثمّ **صفتية** تنصبغ صفات العبد وأحواله بها ، ثمّ **ذاتية** تنصبغ ذاته بها، وتسمى المرتبة الأولى منهافي طريق المعراج والعروج التدريجي **بالتعلق** ، والثانية **بالتخلق** ، والثالثة **بالتحقق** ، وهذه هي مرتبة الحقيقة ومادونها طريقة ووسيلة إليها . وقد يعبر عن الأولى في وجه من الاعتبار **بالشريعة** وعن الثانية **بالطريقة** وعن الثالثة **بالحقيقة** ، وبهذه القسمة وعلى مجراها جرى القسمة النبويّة المعروفة بين الأصحاب في باب العلم ، حيث قال ﷺ :« انما العلم ثلاثة : آية محكمة ، وفريضة عادلة ، وسنة قائمة ، وما خلاهن فضل* » .

وقد فسرت الآية المحكمة بالعلم الإلهي ، بمعنى معرفة المبدء والمعاد وما بينهما وهو المسمى بالإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر . واليوم ثلاثة : يوم الأمس ، واليوم الآخر المسمى بالغد ، واليوم الواسط بينهما وهو الصراط في وجه ، وذلك بتفاوت درجاته ومقاماته هو الإيمان الحقيقي الذي فيه يقع البيع والشرى . والفريضة العادلة فسرت بعلم الأخلاق ، وهو علم الطريقة ، كما أن الأول هو علم الحقيقة ، ولكل منهما ظهر وبطن إلى أن ينتهي إلى آخر البطون الذي اختص بنيله كما هو حقه خاصة الخاصة ، وهم ورثة الختمية نبوة وولاية . وأما السنة القائمة فهي العلم العملي المعروف بالفقه ، وبعلم الأحكام المتعلق بالأعمال الجوارحيّة . وقد يعبر عنه في وجه من الاعتبار بالشريعة وبعلم الشريعة . ومعنى كونها قائمة القيام والبقاء والثبات والدوام إلى يوم القيامة ، كما قال : « حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة » هذا ـ وقد خرجنا عن المقام الذي كنا فيه ، فإن الكلام قد ينجر إلى الكلام ، مع كونها غير خارج عن حقّ المقام حقيقة - فلا تغفل - نوري .

(*) قيل معنى كون ماخلا الثلاثة فضلا ، أي فضولا لا فائدة فيه ، أي لا كمال فيه ولا وسيلة إلى الكمال ، أي كمال النفس الآدمية - منه .

نفسَكَ معرفة أُخرى ، غيرالمعرفة التي عرفتها حين عرفت ربّكَ بمعرفتك إيّاها ) عندمادخلتَ في دارعبوديّتك الأصليّة ، قبل دخولك في جنّته[١] الجمعيّة بقوله تعالى : ﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [٨٩/٣٠-٢٩] ( فتكون ) بدخولك[٢] جنّته ( صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت[٣]) في مواقف عبوديّتك ، ( ومعرفة به ) مستعينا ( بك من حيث هو - لا من حيث أنت -) في مواطن جنّته التي دخلتَها .

[ النفس لمن ]

و قد استشعر **صاحبُ المحبوب** من هذه الآية الكريمة لطيفة لا يخلو التعرّض لها من فوائد ، وذلك أنّه نقل عن **سهل بن عبد الله التستري** قائلا : قال سهل - رحمة الله عليه - حين سئل عن النفس :« ليس للمؤمن نفسٌ ، نفس المؤمن دخلت في البيع » ، يعني في الصفقة التي باعها من الله عزّوجلّ واشتراها منه ، وتلا هذه الآية : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ [٩/١١١] ، ثمّ قال : « دع النفسَ على ربّ النفس ، واعبد ربَّ النفس بلانفس ، واذكره به له عنده ، وفرَّ منه به إليه ، واعتكف عنده بلا أنت ، فإذا اهتممت بالدواء عند المرض ، وبالخبز عند الجوع ، وبالشكوى عند الأذيّة : فنفسك باقية ، وأنت بها قائمة » .

---

١) د : جنة .

٢) د : بدخول .

٣) لعله إشارة إلى قرب النوافل ، وقوله « من حيث هو » إشارة إلى قرب الفرائض - نوري .

قال المؤلّف لهذه الكلمات [الف/٢٦٩] والمدرج هذه الإشارات في هذه العبارات - يعني صاحب المحبوب - : « كلامٌ صحيح في مرتبته وفي هيكله وقامته ، لمن انتهى أمره دون قيام قيامته ، والوصول إلى إدراك حقيقته[١] عند بسط سعة ساعته[٢] ، فأمّا المؤمن الواصل إلى إدراك حقيقة إيمانه ، الذي سلّم نفسه إلى الله عزّوجلّ بنزول آيات الله إليه وبيّناته[٣] ، فالنفس له ، وليس لغيره نفسٌ ، لأنّ من لم يسلم نفسه إلى الله سبحانه وتعالى بعد البيع والشراء ، فليست النفس له ، بل هو لنفسه ، ومن سلّم نفسه إلى الله عزّوجلّ بعد المبايعة بطيبة نفسه - كنبيّنا محمّد ﷺ - بمقتضى محبّته وصحّة إرادته واستقامة حالته ، ومن هو قريب المعنى من حالته وفعاله ومقالته ، فالنفس له ، لأنّ بالبيع والشراء وتسليم النفس[٤] إلى الله سبحانه وتعالى صارت النفس نفس الله

---

١) حقيقة العبوديّة كنه الربوبيّة ، إذمنزلة العبوديّة من الربوبيّة منزلة الصورة من المعنى ومنزلة الظل والقشر من الأصل الصافي واللب الأصفى + نوري .

٢) لعله نوع إشارة إلى كون الساعة المعروفة بالقيامة المرادفة لها مأخوذة من مادة السعة ، مشتقة من باب الوسعة . ويعجبني هذا الاشتقاق لموافقة اللفظ حينئذ للمعنى ؛ سرّالإعجاب كون القيامة والساعة محيطة بالأزمنة والأوقات كلها. وتلك السعة هي هذه الإحاطة الوجوديّة ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [١٦/٤٠] - فاعتبروا يا أولي الأبصار- نوري .

٣) نزول الآيات والبينات إلى قلب المؤمن وتمكنها وتوطنها فيه ، نازل منزلة كتابته تعالى على نفسه الرحمة ، ونفسه سبحانه وتعالى شأنه إن هي هاهنا إلا قلب المؤمن ، ونفسه التي باعها منه تعالى وسلمها إليه ، فصارت نفسه سبحانه مكتوبة عليها صورالرحمة ورقومها التي هي بعينها الآيات والبينات النازلة من عندربه على قلبه الطاهرالذي لاقى ربه تعالى ، وليس فيه سواه . وقد سئل بعضهم عليه السلام عن القلب السليم وعن سلامته ، قال عليه السلام :« سلامة القلب أن يلاقي العبد ربه . وليس في قلبه سواه » ـ فاعتبروا يا أولي الأبصار - نوري .

٤) د : - النفس .

فصارت الرحمة مكتوبة عليها ، فانصبغت النفس المضافة إلى الله بصبغته ، فصارت مفروغة في قالب فطرته ، وتحمّلت مقادير خطّه وكتابته ، فظهرت بذلك ، وظهرت في ذلك ، وقربت هنالك وصارت نقيّة بيضاء ، مغسولة في أبحر نوره بماء الرحمة ، ساكنة ببرد اليقين ، مطمئنّة أمينة ، فأخذ الله إيّاها[١] باليمين مطمئنّة معطرة بنفس روح القدس والروح الأمين، أدرج الله سبحانه وتعالى فيها بهذه الحكمة الجنّة ، وجودَها وقصورَها وغلمانها و ولدانها ومقامها الأمين ، وجعل بفضل رحمته وجهه تعالى في رضوانه على المدرج دليلا ، وفي المخرج والمدخل ظلا ممدودا وظلاّ ظليلا ، وكمّل نعمته فيها لعبده المؤمن قليلا قليلا[٢] وفتح له منهاجا وسبيلا ، وأدخله في عدن وهومقصورة الرحمان ، الذي أجرى منها زنجبيلا وسلسبيلا ، وعند إكمال الله تعالى هذه النفس ، وإنزاله العكس ، ملّكها للمؤمن - الذي هو ربّها - تمليكا صريحا صحيحا جزيلا ، وعند ذلك خاطب النفس وقال : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً[٣] * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [٨٩/٣٠-٢٧] .

---

١) اين جان عاريت كه بحافظ سپرده دوست * روزي رُخش ببينم و تسليم وي كنم
فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد * ديگران هم بكنند آنچه مسيحاميكرد

٢) د : المؤمن قليلا .

٣) أي راضية بما يفعل المولى سبحانه ويتصرف فيها ، مرضية عند مولاها بما فعلت أو تفعل وتتصرف في ملكه الذي هو نفس تلك النفس بعينها ؛ فافهم ولا تغفل ، إذ معاد كل نفس هو بعينه مبدؤها ، فكما صارت ملكا لمولاها بعد ما كانت لنفسها كذلك كانت ملكا في بداية أمرها له جلّ شأنه . ثمّ صارت بطريان الغواشي عن شهود الحقيقة والبداية محجوبة عن رؤية حقيقة فطرتها بطريان الغواشي الوهميّة (*) . ثمّ رجعت بعناية من المولى ودلالته وهدايته لها بإزالة الحجب الوهميّة والإضافات الباطلة الواهية إلى حال بدايتها ووصال حقيقتها وكمال فطرتها ☜

وإنّي إنّما ذكرت هذه الكلمات ، ونقلت هذه الإشارات - على أنّي **بمعزل عن حكايات الزُبر السالفة** ، وتسطير أساطيرها الماضية - تلميظا لأهل الذوق من الطالبين خصائص موائد المحبوب ، وتحريضا لهم في الاغتذاء منها والاحتظاء بها .

*** 

**ثمّ إذا تقرّر أنّ العارف بالمعرفتين هو أنت - من حيث هو كانت ، أو من حيث أنت - قال بلسان الجمع والإجمال نظما :**

**(فأنت عبدٌ ، وأنت ربٌّ[١] * لمن له فيه أنتَ عبد[٢])**

هذا بحسب المعرفة الأُولى التي أنت ثابت في مواقف عبوديّتك ، وأمّا بحسب المعرفة الثانية ، التي أنت في مواطن جنّة ربوبيّته ، فقوله[٣]:

---

☜ التي فطر سبحانه الناس عليها ، وهي أيضا من الناس ، ولكن يجب أن يفرق بين الأنفس بالتفرقة بين الرجوع إلى الأصل جبرا وقهرا بتربية الإسم الجبار القهار وبين الرجوع إلى الحقيقة الأصليّة بضرب من المحبّة وصحّة الإرادة بتربية الإسم الرحمان الرحيم - فافهم فهم نورلاوهم زور-نوري .

(*) كذا - والمعنى واضح ولو كانت العبارة غير مستقيمة ، ولعل هنا سقطا أو تكرارا .

---

١) إن أُريد من الربوبية هاهنا الربوبيّة الحقيقيّة التي مرتبتها دون مرتبة الربوبية الحقّة التي هي كنه حضرة الذات الأحديّة تعالى لتوجّه كلامه من وجه دقيق لطيف لايتمكّن من نيله إلامن تحقّق بحقّ معنى كون الأمر التكويني عين المأمور والمأمور به ، كما يكون الإيجاد عين وجود الشيء المتوجد بالإيجاد ، ونيله صعب مستصعب ، فاحفظ الأدب - نوري .

٢) راجع شرح البيت في شرحي الكاشاني والقيصري واختلافهما في تفسيره . ٣) د : - فقوله .

( وأنت ربٌّ ، وأنت عبدٌ * لمن له في الخطاب عهدٌ )

وهو عهد ﴿ أَلَسْتُ ﴾ أعني عهد كمال الإظهار في الحضرة الأسمائيّة المترتّب على كمال الظهور، على ما هو مؤدّى أمر ﴿ كُنْ ﴾ وهذه عقيدة أُولي الألباب من أرباب الإطلاق ، فأمّا أرباب العقائد الجزئيّة :

( فكلّ عقد ) أي اعتقاد

( عليه شخصٌ * يحلّه مَن سواه ) فهو ( عقدٌ )

أي قيد لايرتجى انشراح الصدر من ذلك الاعتقاد ، ويمكن أن يجعل « من سواه » على تركيب الجار ومجروره ، فحينئذ يكون « العقد » فاعل « يحلّه » ولا حاجة إلى التقدير .

وعلى التقديرين يلزم أن يكون صاحب الاعتقاد له جهتان في ذلك العقد إحداهما كونه حلاً لعقد ذي اعتقاد آخر، وأُخرى كونه نفس العقد ؛ والأُولى منهما بإزاء جهة الربوبيّة لأرباب الكشف والانشراح والثانية بإزاء جهة العبوديّة منهم ؛ فالعبد لايخلو عن الجهتين قطّ .

[ ما في الوجود غير حقيقة واحدة ]

ثم إذ قد انساق الكلام إلى هذه الذوق الكمالي - الذي دون حيطته كل اعتقاد وذوق - عاد يتكلّم في المبحث بمقتضاه مما يكشف عن تمام التوحيد المنبئ عن **التشبيه والتنزيه** معا فيما هو بصدد تبيينه ممّا يختصّ بنيله **إسماعيل** ، من الرضا وصدق الوعد - على ما أخبر عنه التنزيل - قائلا :

( فرضي الله عن عبيده ) إذ عرفوا أربابهم خصوصياتهم الكماليّة وإتيانهم

بمقتضاها ، ( فهم مرضيتون ؛ ورضوا عنه ) كلّهم ( فهو مرضيٌّ ؛ فتقابلت الحضرتان ، تقابل الأمثال ) من حيث أنهما راضيان مرضيان ( والأمثال أضداد ، لأنّ المثلين ) حقيقة ( لايجتمعان ) وهما وجوديان ، وإلاّ لم يكونا مثلين ، وكل أمرين شأنهما ذلك فهما ضدّان .

وإنّما قلنا « أنهما لايجتمعان » ( إذ لايتميّزان ، وما ثمّ إلاّ متميّز ) أي عند الاجتماع لابدّ من التمييز ، و إلاّ يكون اتّحادا ، لا اجتماعا .

( فما ثَمّ )أي في الحضرات الإلهيّة والكيانية (مِثلٌ ، فما في الوجود مثلٌ ، فما في الوجود ضدّ ) سواء كان ذلك الضدّية على طريق المماثلة أو على سبيل المنافات والمباينة ، فإنّك قدعرفت أنّ غاية البُعد والمباينة إنّماتنتهي إلى المقاربة وعدم الامتياز ، بناء على الأصل الممهّد من تمام كلّ شيء في مقابله[1].

( فإنّ الوجود حقيقة واحدة[2] ) على ما مرّ غير مرّة - عقلا وبرهانا ، ذوقا وعيانا - ( والشيء لا يضادّ نفسه ).

---

١) سر ذلك هو كون كمال البينونة وتمامها(*) هو البينونة في الحكم والصفة ، وهذه البينونة التي لايمكن أن يتصور بينونة فوقها وأتم منها في باب البينونة إنما هي رفع بينونة العزلة ، فعند رفع بينونة العزلة كان كل من المتباينين بعينه عين الآخر لا بوجه الاتحاد ، بل بطور الوحدة المحضة . وفيه قال قبلة العارفين علي عليه السلام : « توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » - نوري .

(*) يعني أن كمال كل شيء يوجد في مقابله كما مرأن تمام البعدمن عين العبد مشهود في كنه القرب من حضرة الحق ، وكنه القرب هو كماله وتمامه . وسرّ هذا الجمع في عين الفرق كون كل من المتقابلين في غاية التباعد ونهاية التقابل كما هو معنى البينونة في الحكم والصفة طراً ؛ وفي بينونة العزلة لا يتصور ذلك - نوري .

٢) بل أقول : إن الوجود لما كان حقائق مختلفة متقابلة - كما قال صلى الله عليه وآله : « ما للتراب ورب ☜

ولاريب أنه إذا كان الحضرتان المتماثلتان من العبيد -بالمعنى الذي بيّنه- والإله : هو موطن ذوق إسماعيل ومن تقرّبه من ذوي النفوس المطمئنّة ، وقد آلت المماثلة - على ما حُقّق أمرُها - إلى الوحدة الحقيقيّة التي لامجال للثنويّة أصلا أن يحوم حول حماها :

( فلم يبق ) في مطمح شهودهم ذلك

( إلا الحقّ ) - الوجود الواحد -

(لم يبق ) في ذلك ( كائنٌ ) * من الكيان الإمكانيّة التي هي مبدء التفرقة ومنشأ الكثرة ؛ * ( فما ثَمّ موصولٌ ، وما ثَمّ بائنٌ ) ضرورة أنّ تحقّقهما موقوفٌ على وجود ثنويّة الحجب وتفرقة البُعد والقرب .

( بذا جاء برهان العيان )

وحجج الذوق والوجدان ، لابرهان النظر ودلائل العقل والفكر ولذلك قال :

( فماأرى * بعيني إلاّ عينه إذ أُعاين )

معا [1]؛ إذ المعاينة هي مقابلة العين بالعين وإدراكه به، وذلك بأن يدرك بالعين عين الشيء الذي منه يتقوّم ويتعيّن معناه ، لاكونه الذي به يتصوّر صورته .

☜ الأرباب »- بينها كمال التباعد والتقابل وتمام التبائن والتخالف ، صارحقيقة واحدة بالوحدة المحضة ، جامعة بين الأطراف الواقعة في غاية البعد من جهة واحدة . « عالٍ في دنوّه ، دانٍ في علوه »- نوري .

١) د : - معا .

[ رؤية الوحدة والكثرة في الوجود ]

ثمّ لمابيّن في مبحثه هذا طرف التشبيه والإجمال ، الذي هي إحدى كفّتي ميزان بيان التوحيد - على ما أُنزل إليه جوامع الكلم الختميّة - لابدّ وأن يعادله بطرف التنزيه و التفصيل ، معتصما في ذلك كلّه لوثائق التنزيل الختمي وتأويله قائلا :

(﴿ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴾) [٨/٩٨] أي ذلك المماثلة من الحضرتين - الكاشفة عن الوحدة الحقيقيّة الوجوديّة ، الرافعة للكثرة الحاجبة الكونيّة لمن خشي ربّه - ( أن يكونه ) فارقا في عين تلك الجمعيّة ، حتى يكون توحيده ذاتيا ، وتحقّقه بالوحدة الحقيقيّة الذاتيّة ، لا الوحدة الرسميّة الوصفيّة - التي في مقابلتها الكثرة ، فلا يحيط بها ولا يجامعها ، بل يعاندها وينافيها .

وذلك الخشية والتفرقة ( لعلمه بالتميز ) بين الأعيان وتفاوت أقدارهم في مراتب إدراكاتهم ونيّاتهم ؛ ( دلّنا على ذلك جهل أعيان في الوجود بما أتى به[١] عالِمٌ ، فقد وقع التميز بين العبيد) بذلك (فقد وقع التمييز بين الأرباب ؛ ولولم يقع التمييز) بين الأرباب ، ويكون الكلّ في حضرة الأسماء واحدا (لفسّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسّر به الآخر ) حيث لاتفرقة بينهما بوجه من تلك الوجوه (والمعِزّ لا يفسَّر بتفسير المذِلّ) ولا الهادي بالمضلّ ( إلى مثل ذلك ) .

---

١) م : انابه . د : اتابه . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي وسائرالشروح .

وهذه التفرقة والتفصيل بين كلّ اسم ومقابله إنّما هو في **حضرة الكلّ** الذي بها مربط رقيقة العبوديّة والربوبيّة ، ( ولكنّه هو من وجه الأحديّة ، كمايقول : كلّ اسم ، إنّه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو ) أي من حيث ذلك الاسم بعينه ، وهو ظرف اسميّته وخصوصيّته الممتازة بها عن مسمّاه .

فالكلّ من حيث دلالته على الذات المسمّاة واحد ، فإنّ الأسماء وإن تكثّرت في حضرة الكلّ باعتبار حقائقها من حيث هي ( فالمسمّى واحد ؛ فالمعزّ هو المذِلّ من حيث المسمّى ، و المعِزّ ليس المذِلّ من حيث نفسه وحقيقته ) يعني من حيث ظاهر الاسم الذي به اسميّته ، وهو الصفة .

وإذ قد تقرّر أنّ مدرك الظاهر من كلّ شيء هو الفهم قال : ( فإنّ المفهوم يختلف في الفهم في كلّ واحد منهما ) ضرورة أنّ مافُهم من مصدر «الإعزاز» مخالف لما فُهم من مصدر « الإذلال » ، وإن كان واحدا في الخارج والوجود كالضاحك والناطق للإنسان .

[ محصّل الكلام في التوحيد ]

ثمّ إذا عرفت أنّ الأمر في التوحيد الختمي القرآني هو الجمع الأحدي :

( فلا تنظر إلى الحقّ * وتعريه عن الخلق )

حتّى تشاهد ظاهريّته في عين الباطن .

( ولا تنظر إلى الخلق * وتكسوه سوى الحقّ )

حتّى تشاهد باطنيّته في عين الظاهر ، بناء على أنّ المنظور أوّلا هو الظاهر[١] .

( و نزّهه و شبّهه و * قم في مقعد الصدق )

جامعا بين المتقابلين : نزّهه وشبّهه عقلا وعينا ، و قم في مقعد الصدق ذاتا وفعلا ، ثمّ فصّل ذلك بقوله :

( وكن في الجمع ) قاعدا في مقعد التشبيه

إن شئتَ * وإن شئتَ ففي الفرق )

قائما في معبد التنزيه .

ثمّ إن تكن في الموطن الجمعي القرآني قادرا على طرفيه بحسب مشيّتك سواء :

( تحز بالكلّ - إن كلّ * تبدّى- قصب السبق )

أي تحز قصب السبق بالكلّ إن كلّ تبدّى لك ، بحيث لاتحتجب بأحدهما عن الآخر .

( فلا تفني ) حينئذ عن نفسك - كما هو عقيدة الصوفيّة الرسميّة -

( ولا تبقي ) بالبقاء الحقّي *

(ولا تُفني) غيرك بالإرشاد *

(ولا تُبقي )

---

١) لعله ناظر إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ ، وسرّ ذلك هو اقتضاء الحركة الرجوعية تقدم الظاهرعلى الباطن والشهادة علي الغيب ، بخلاف الحركة النزولية ؛ فإنها تقتضي تقدم الأول الذي هو الباطن والغيب على الآخرالذي هو الظاهر والشهادة بلاشك وريب - نوري .

( ولايلقى عليك الوحـ * ـيُ في غير ) من غيرك

* ( ولايلقى[١] )

منك إلى الغير ، بل الأمر كلّه منك إليك .

[ تحقيق في الوعد والوعيد الإلهي ]

ثمّ إنّ من جملة ما يختصّ به إسماعيل أنّه كان صادق الوعد ، فإذ قد فرغ من بحث الرضا ، أخذ فيه قائلا :

( الثناءُ بصدق **الوعْد** ، لابصدْق **الوعيد** ) وذلك أنّ الثناء المحمود إنّما تقتضي الظهور والانبساط واللطف - على ما لايخفى على الواقف لما سلف في تحقيق معنى الحمد - وصدق الوعيد إنّما يستدعي الخفاء والانقباض والقهر ، ( والحضرة الإلهيّة تطلب الثناء المحمود بالذات ) فإنّ الإله ما لم يظهر ويُعبد لم يكن إلها ،( فيثني عليها بصدق الوعْد - لابصِدق الوعيد - بل بالتجاوز ) حيث قال : (﴿ فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ ﴾ [١٤/٤٧] ولم يقل : « و وعيده » ، بل قال :) فيه : (﴿ وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم ﴾ [٤٦/١٦] ، مع أنّه توعّد على ذلك .

( فأثنى على إسماعيل ) - جريا على ما عليه الكمال الإلهي الوجودي - ( بـ ﴿ انَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ ﴾ )[١٩/٥٤] مع إمكان عينه وما يطلبه بالذات

---

١) عفيفي : ولاتلقى .

من الأوصاف العدميّة المذمومة ( وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ لما فيه من طلب المرجّح[١] ) .

* ( فلم يبق إلاّصادق الوعدوحده)

فإنّ صدق الوعيد ينفيه[٢] الثناء المحمود الذي هو مقتضى الوجوب الذاتي

* ( وما لوعيد الحقّ عينٌ تُعايَن )

على ما ينادي عليه النصوص الجليّة كقوله : ﴿ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللّٰهُ بِهِ عِبَادَهُ ﴾ [١٦/٣٩] ﴿ وَ مَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا ﴾ [٥٩/١٧] - إلى غيرذلك - مؤيّدة بالبراهين العقليّة الذوقيّة .

وما قيل[٣] هاهنا : -« إنّه بحسب ما يؤول إليه الأمر ، فإنّ أهل النار إذا دخلوها وتسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم ملكهم الجزع والاضطراب ، فيكفّر بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، متخاصمين متقاولين - كما نطق به كلام الله في مواضع - وقد ﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [٢٩/١٨] وطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب - كما حكى الله عنهم بقولهم : ﴿ يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٧٧/٤٣]، أوأن يرجعوا إلى الدنيا - فلم يجابوا إلى طلباتهم ، بل اُخبروا بقوله : ﴿ لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لاَ هُمْ يُنْظَرُونَ ﴾ [٨٨/٣] ، وخوطبوا بمثل

---

١) أي لما في الإمكان من طلب المرجح ، ولايتوقف صفة ما من صفات الله على شيء ، فتحقق وجوب صدق وعده ، وقد وعد التجاوز ( شرح الكاشاني ) .

٢) د : بنفيه .

٣) القائل الكاشاني (شرح الفصوص ١٢٣) وتابعه القيصري (٦٦٢-٦٦٣) . والكلام مقتبس من شرح الجندي : ٢٩٠ .

قوله : ﴿ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴾ [٧٧/٤٣] ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا وَ لاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ [١٠٨/٢٣] ؛ فلمّا يئسوا ووطّنوا أنفسهم على العذاب والمكث على مرّ السنين والأحقاب ، فعند ذلك رفع العذاب عن بواطنهم » -

فكلام من ليس له ذائقة إدراك الحقائق كما هي ، فإنّ ذلك التكفير و الاضطراب والملاعنة والمخاطبة كلّها موائد استلذاذهم الخاصّة ، التي ليس لأحد أن يحوم حولها ، أو يروم نيلها ، كما قال أبويزيد فيه [1]:

فكلّ مآربي قد نلتُ منها * سوى ملذوذ وجدي بالعقاب

وإليه أشار شرف الدين ابن الفارض بقوله[2] :

وإن فتن النسّاك بعض محاسن * لديك ، فكلّ منك موضع فتنة

وكذلك سؤالهم المالكَ ﴿ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٧٧/٤٣] وعدم جوابهم تارةً وإخبارهم بعدم التخفيف عنهم أُخرى وخطابهم بالمكث والخساء ، كل ذلك نعمٌ يتنعّمون بها ، كما قال الشيباني[3]:

جوروا وصدّوا واهجروا مضناكم * وتباعدوا ما شئتم وتجنّبوا
فالجور عدلٌ منكم ، وصدودكم * وصلٌ ، وبُعدكم لديّ تقرّب

---

١) كذا ورد البيت في كتب ابن العربي - مثل الفتوحات : الباب الثمانون ومأتان : ٦١٤/٢- منسوبا إلى أبي يزيد . وقد نسبه الخطيب في تاريخ بغداد (١١٦/٨) إلى الحلاج . وقبله :
أُريدك لا أُريدك للثواب * ولكني أُريدك للعقاب
راجع أيضا الفتوحات المكية : ٥١١/١ و٤٠٨/٢ و٥٢٤ و٦٥٧ و٧٤٦ و١٨٥/٤ .
٢) من أبيات تائيته الكبرى المسمى بنظم السلوك .
٣) لم أتحققه .

وإنّمايعرف هذا مَن خلصت له مشارب عبوديّته عن شوائب التعمّلات الإمكانيّة ، والتسبّبات الكيانيّة ، وحصلت له بذلك نسبة[1] المحبّة المشعرة لإدراك ذلك و وجده وذوقه :

فقل لقتيل الحبّ : وفّيتَ حقَّه * وللمدعي: هيهات ماالكَحَل الكُحَل[2]

* * *

والذي أوهم البعض أنّها ليست بنعيم : أنّ صورتها مباثنة لصور نعيم الجنان ، الذي قصر مدارك [الف/٢٧] استلذاذهم عليها ، وإلى دفع ذلك أشار بقوله :

( وإن دخَلوا دارَ الشقاء فإنّهم * على لذَّة فيها نعيمٌ مبائن )

( نعيم جنان الخلد فالأمرواحد) *

من حيث أنّه مبدء اللذة * ( وبينهما عند التجلّي )

بحسب مدارك الأقوام ومراتب أفهامهم ( تبائن )

حيث أنّ كلاً منهم لايدرك نعيمَ الآخر، ولذلك يسمّى الأوّل بالنعيم والآخر بالعذاب ، إبانة لحكم تلك المباينة الموهومة ؛ ولكنّ الأمر في نفسه واحد ، فإنّ العذاب أيضا نعيم يستلذّ به أهله .

---

١) د : - نسبة .

٢) الكَحَل : سواد منابت شَعرالأجفان خلقة . الكُحل : الأثمد وكل مايوضع في العين يشتفى به .

( يسمّى عذابامن عذوبة طعمه * وذاك ) التخصيص والتسمية الموهمة للاختلاف ( له ) أي لنعيم دارالشقاء ( كالقشر، والقشرصائن )

يصونه عن غير أهله ، وعن أن يوصل إليه ويدرك مغزاه في غير أوانه ، فإنّه إنّما يصل إلى ذلك أُولوالألباب في أوان ظهورها للأفهام ، وبروزها عن الأكمام يوم تبلى السرائر ، وأمّا الظاهريّون من أهل القشر وذويه ، فليس لهم منه غير معنى التعذيب والتأليم ، الذي هو ظاهر اسمه .

* * *

[ تمهيد للفص الآتي ]

ثمّ ليُعلم أنّ مادة **الروح** - بجواهر حروفها - تدلّ على مبدء الانبساط ومصدر اللطف والانتشار - كالرَوح والرُوح والريح والراح - و إذ قد كان **الكلمة اليعقوبيّة** بين آباء هذه السلسلة هي مبدء الانبساط الزائدالاثنى عشري واللطف الكمالي اليوسفي : خصّصها **بالحكمة الروحيّة** قائلا :

[ ٨ ]

# فصّ حكمة روحيّة[1] في كلمة يعقوبيّة

ولذلك قال تعالى على لسانه : ﴿ لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ﴾ [١٢/٨٧] ، و ﴿ إِنِّى لأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ﴾ [١٢/٩٤] .

وبيّن أنّ أتمّ ما يظهر به الانبساط الوجودي المستتبع للطائف العلميّة هى الأوضاع الدينيّة و الأحكام الشرعيّة ، فإنّها مع كونها هي المقوّمة للصورة الانبساطيّة ، و الهيئة الجمعيّة الانتظاميّة التي بها قامت العين في الخارج متشخّصة بالفعل ، منطوية أيضا على جملة من الحقائق ، كاشفة عنها ؛ لذلك أخذ في هذا الفصّ يبيّن أمر الدين بأقسامه وأحكامه ، في قوله :

[ الدين دينان ]

( الدين دينان : **دينٌ عند الله** وعند من عرّفه الحقّ ) بوسيلة الوحي

---

١) « الروحية » بضم الراء عند أكثر الشارحين ، ولكن القيصري رجح القراءة بفتح الراء .

من الأنبياء والرسل ، ( ومن عرّفه[1] من عرّفه الحقّ ) بوسيلة الفكر والإلهام ، و الكشف من الوارثين لهم ؛ ( ودين عند الخلق ) مما واطأ عليه خيار الناس وحكماؤهم من الأوضاع المستحسنة المستجلبة للمكارم، الموافقة للحِكَم الخاصّة، المطابقة لمصلحة العامّة ، ( و قد اعتبره الله ) بلسان الخاتم[2] ، المعرِب عن الحِكَم والمصالح كلّها ، فإنّه ما لم يعتبره كذلك فهو من العادات الرديئة المردية التي تتبعها الغواشي المظلمة المضلّة .

( فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليّة[3] على دين الخلق ، فقال تعالى :﴿ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ ﴾ [١٣٢/٢]) بيّن أوضاعكم المرغوبة وعاداتكم المطبوعة من أفعالكم الاختياريّة ، التي تخرجكم عن مشتهياتكم المتفرقة وتجمعكم فيها جمعا ﴿ فَلا تَمُوتُنَّ ﴾ اختياريّا كان بالفطام عن تلك العادات ، أو اضطراريّا بالانفطام عن مطلق الطبيعيّات وانقطاع أحكامها ﴿ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [١٣٢/٢] ( أي منقادون إليه ) ظاهرا بلزوم الاعتقاد والإخلاص فيه ، و إلزام الجوارح بالعكوف على مقتضاه ، و باطنا بالتدبّر في جزئيّات أوضاعه و استكشاف لطائف المعارف ودقائق الحقائق منها جملة كافية .

( وجاء « الدين » بالألف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معروف

---

١) د : عفيفي : ومن عرف .

٢) إشارة إلى الآية الكريمة : ﴿ وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [٢٧/٥٧] .

٣) عفيفي : العليا .

معلوم ) ضرورة أنّ الغاية التي هي الحقيقة الآدميّة لما كانت معلومة معروفة في الأزل ، فكذلك الطريقة الموصلة إياها إلى كمالها المتممة لها ، لابدّ وأن تكون معلومة معروفة ، وإلى ذلك في القرآن الكريم إشارة :( وهو قوله تعالى :﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ ﴾ [١٩/٣] وهوالانقياد )-كما عرفت - ظاهرا وباطنا .

( فالدين عبارة عن انقيادك والذي من عند الله هوالشرع الذي انقدت أنت إليه ) ، فالانتساب إليه تعالى هو الذي يسمّية الشرع ، و إلاّ ( فالدين الانقياد والناموس ) أي المستور المضنون به على غير الكمّل ، فإنّ ناموس الرجل هو صاحب سرّه الذي يخصّه بما يستره عن غيره .

وذلك ( هو الشرع الذي شرّعه الله ) للعامّة بحسب التعلّق به أفعالا ، وللخاصّة بحسب التعلّق والتخلّق أفعالا وأوصافا ، ولخلّص الخاصّة بحسب التعلّق والتخلّق والتحقّق أفعالا وأوصافا واستكشافا عمّا ينطويه من الحقائق المضنون بها ، ( فمن اتّصف بالانقياد لما شرّعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه - أي : أنشأه -كما تقيم الصلاة )فإنّ الإذعان والانقياد إنّما هو إعداد الجوارح والقوى الفعّالة لارتكاب الواجبات والكفّ عن المحرّمات ، وليس ذلك سوى فعل من أفعال العبد ، ( **فالعبد** هو المنشئ للدين ، **والحقّ** هو الواضع للأحكام ) من الوجوب والتحريم ، المستدعي للإتيان أو الكفّ ، ( و الانقيادُ [١]) والإذعان لهما ( عينُ فِعلك ؛ فالدين من فِعلك ، فما سعدت ) واتّصفت بكمال العبوديّة ( إلاّ بما كان منك ) .

---

١) عفيفي : فالانقياد هو .

( فكما أثبتَ السعادة ) التي هي كمال العبوديّة ( لك ما كان فعلك ، كذلك ماأثبت الأسماء الإلهيّة) التي هي كمال الألوهيّة الأسمائيّة ( إلاّ أفعاله ، وهي أنت ) يعني العين باعتبارتفرقته في ثنويّة الخطاب وثبوته فيه عيانا ( وهي المحدَثات ) .

(فبآثاره سمّي إلها ، وبآثارك سمّيت سعيدا ؛ فأنزلك الله منزلته إذا أقمت الدين ، وأنقدتَ إلى ماشرّعه لك ) فكمّلتَ نفسك بأفعالك ، كما كمّل الله نفسَه بك[1]- وهو عين فعله -( وسأبسط في ذلك - إن شاء الله - ما تقع به الفائدة بعد أن تبيّن الدين الذي عند الخلق ، الذي اعتبره الله)فهوأيضا لله .

( فالدين كلّه لله ، وكلّه منك ) - لأنّه فعلُك - ( لامنه ، إلاّ بحكم الأصالة ) ، فإنّ الكلّ بذلك الحكم[2] منه إليه ، لاتفرقة هناك أصلا .

---

١) إلا أن تلك النفس الإلهيّة التي كملت بأفعال الله تعالى لهي نفَسُه - بفتح الفاء - المعبر عنه برحمته الواسعة التي وسعت كل شيء وسبقت غضبه وكتب على نفسه - التي هي نفسه المحيط المنبسط الوسيع الذي وسع السماوات والأرض - الرحمة ؛ وهو البحر المحيط بمحيطات بحار الحقائق التي هي كلمات الله التامات التي هي أعيان حقائق الأشياء المتحدة بالأسماء الإلهية الحسنى روحا وعقدا ، لكون الأسماء الإلهية من جنس حروف تلك الكلمات التي هي صنائعه تعالى ومظاهر صفاته العليا وأسمائه الحسنى - فاحسن التأمل فيه - نوري .

٢) أي بحكم الأصالة التي إليها يشير قوله تعالى : ﴿ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ [٧٨/٤] وسرّ ذلك كون فعل فعل الشيء هو أيضا فعل ذلك الشيء ، فإليه يرجع الأمر كله . وسرّ السرّ كون فعله تعالى محيطا مثل ذاته تعالى ، والإحاطة تنافي ثنوية المقابلة والتقابل التي هي ساقطة هالكة عاطلة باطلة بالإحاطة ، إذ لا تفرقة عند الإحاطة ولاعين ولا أثر منها ولاخبر عنها هناك - نوري .

و إذ قال « بحكم الإحاطة » اندفع عنه المعارضة بقوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ ﴾ [٧٩/٤] -الآية - منه .

[ الدين الذي وضعه الخلق واعتبره الله تعالى ]

وأمّا بيان اعتباره تعالى ذلك الدين : فإنّه ( قال تعالى ﴿ وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ [٢٧/٥٧] ، وهي النواميس الحِكمية ) والأسرار المضنونة الخاصّة ، ( التي لم يجيء الرسول المعلوم بها ) - أي لم يجيء بتلك النواميس - ( في العامّة من عندالله ) .

ولا يتوهّم أنّ عدم مجيء الرسول بها مطلقا ، بل[1] ( بالطريقة الخاصّة [2] المعلومة في العرف ) الشرعي التي هومسلك أئمّة الفقهاء والمجتهدين في استنباط الأحكام ؛ فإنّ الرسول الخاتم - عند التحقيق - لابدّ وأن يجيء بسائر الأسرار والحِكم - كما سلف بيانه - ولكن لاعلى الطريقة المعلومة في العرف العاميّ لعدم بلوغ مدارك أهل ذلك العرف إليه ، ولابدّ له من التنزّل إلى مقامهم ، والتكلّم على مقادير عقولهم وأفهامهم ، وعلى ذلك العرف قال :

( فلمّا وافقت الحكمةُ والمصلحةُ الظاهرة فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي)وهوالانتهاج إلى الغاية الكمالية ، أعني النظم الوجودي والسلوك الشهودي الذي هو وجهة الحركة الكماليّة الإنسانية : ( **اعتبرها الله** اعتبار ما شرّعه من عنده تعالى ، وما كتبها الله عليهم ) كتابة إلزام و إيجاب - لما عرفت آنفا -

---

١) د : - بل .

٢) خالف الشارحُ هنا الكاشاني والقيصري (٦٧٠) حيث صرحا بأن الباء في « بالطريقة » متعلقة بـ« ابتدعوها » ، أي رهبانية ابتدعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومة في عرف خاص .

(ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم بابَ العناية والرحمة من حيث لايشعرون) مورد ذلك الرحمة ، ولا مصدرتلك العناية [١]- فإنّهم رأوا أن المعارف والعلوم إنّما استحصلوها من الفكر والنظر، وليس للانتساب بالكمّل من الورثة الختميّة التي للأنبياء والأولياء له دخل في ذلك ؛ وقد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ وَ جَعَلْنَا فِى قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ [٢٧/٥٧] ( جعل في قلوبهم تعظيم ما شرّعوه ، يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبويّة [٢]) الموضوعة للعامّة ، ليكون شكرا وفاقا ، بإزاء تلك العناية الخاصّة الخفيّة عندهم مورد نزولها وفيضانها .

فإنّ ذلك عبادة زائدة - على ما ألزمهم بها - من عند أنفسهم تبرّعا ، كسنن المتصوّفة من الإسلاميّين وغيرهم من سائرالملل، ولذلك وصف الطريقة المذكورة في أكثر النسخ بقوله : ( المعروفة بالتعريف الإلهي ؛ فقال ) مفصِحا عن ذلك المعنى : ( ﴿ فَمَا رَعَوهَا ﴾ هؤلاء الذين شرّعوها ) - بوضعهم تلك الرهبانيّة الناموسيّة - ( و شُرِّعت لهم ) بالتزام أحكامها -(﴿ حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ ﴿ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ ﴾ ولذلك اعتقدوا) الرضوان برعاية تلك الرهبانيّة .

فتكون الاستثناء - على هذا التقدير - متّصلا ، ففسّر الآية على المعنى إظهارا لذلك ، فإنّ ظاهر الآية - على ما عليه العامة - أنّ الاستثناء منقطع

---

١) كذا في النسختين ؛ ولعل الصحيح : بمورد ذلك الرحمة ولابمصدر تلك العناية .

٢) قال القيصري (٦٧١) : « وفي بعض النسخ : على الطريقة النبوية » . كما أنها القراءة عند الكاشاني (١٢٧) وأورد ما في المتن نسخة بدلا عنها .

والمعنى على ذلك أيضا مشوّش ، فلذلك **عدل عمّا هو الظاهر** من التركيب ، وجعل الاستثناء عن قوله ﴿ فَمَا رَعَوهَا ﴾ مع تقدّمه ، فإنّ ذلك غير بعيد على قانون ذوي الألباب ، الذين لايلتفتون إلى الرسوم الاصطلاحيّة الجعليّة .

(﴿ فَآتَيْنَـا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ بها ﴿ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ﴾) وهو الرضوان[1] ، ( ﴿ وَ كَثِيرٌمِنْهُمْ ﴾ أي من هؤلاء الذين شرّع فيهم هذه العبادة﴿ فَاسِقُونَ ﴾[٢٧/٥٧] أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقّها ، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرّعه بما يرضيه[2]؛ لكن الأمر ) على ما عليه حقيقته في نفسه ( يقتضي الانقياد ) ، إذ لايلزم من عدم انقياد المشرّع إليه بما يرضيه عدم انقياده إليه مطلقا ، فإنّه لابدّ للأمر مطلقا من الانقياد .

[ الدين هو الجزاء ]

( وبيانه أنّ المكلّف إمّا منقاد بالموافقة ، وإمّا مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ) وظهور أمره ؛( وأمّا المخالف : فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله)- فإنّ الحكم إنّما هولصرافة القابليّة الأصليّة الذاتيّة كماسبق تحقيقه - ( أحدَ الأمرين : إمّا التجاوز والعفو ، و إمّا الأخذ على ذلك . ولابدّ من أحدهما ، لأنّ الأمر حقٌّ في نفسه ) وهويقتضي ذلك ، ومقتضى الحقّ حقّ .

---

١) د : - وهو الرضوان .

٢) قال القيصري (٦٧٢):« ذكّر ضمير مشرّعه باعتبار الدين . وفي بعض النسخ :« إلى مشرعه » ، فضمير « مايرضيه » عائد إلى المشرّع حينئذ » .

( فعلى كلّ حال - قد صحّ انقياد الحقّ إلى عبده لأفعاله ، وما هو عليه من الحال فالحال هوالمؤثّر، فمن هنا كان الدين جزاء، أي معاوضة بمايسرّ أوبما لايسرّ فبمايسرّ ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ﴾ [٥٨/٢٢] هذا جزاء بما يسر ) للمكلّف الموافق ، ( ﴿ وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا [١] ﴾ [٢٥/١٩] هذا جزاء بما لايسرّ ) للمكلّف المخالف (﴿ وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم ﴾ [٤٦/١٦] هذا جزاء ) بما يسرّ للمكلّف المخالف ( فصحّ أن الدين هو الجزاء ) .

( وكما أنّ الدين هو الإسلام ، والإسلام عين الانقياد ، فقد انقاد إلى ما يسرّ وإلى ما لايسرّ - وهو الجزاء ) - فيكون الدين كِلا معنييه مرادا ، مستقيما إرادته هاهنا .

[ لايصل إلى العبد شيء عن غير ذاته ]

( هذا لسان الظاهر في هذا الباب ) حيث فصّل المكلّف ، وقسّم المكلّفين إلى الموافقين منهم والمخالفين ، وبيّن للكلّ ما لهم من الدين ؛ ( وأمّا سرّه وباطنه فإنّه تجلّى [٢] في مرآة وجود الحقّ ، فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما تعطيه ذواتهم في أحوالها ) فإنّ المرآة إنّما تعطي ما على الرائي من الأوضاع والهيآت وتحوّلهم في تلك الأوضاع في مراقي السعادة تارة ، ومهاوي الشقاوة أُخرى ، بحسب تطوّرهم في الأحوال ( فإنّ لهم في كلّ حال صورة ، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال ، فيقع

---

١) عفيفي : عذابا كبيرا .
٢) عفيفي : تجل .

الأثر في العبد بحسب ما يكون ) عليه بالذات ( فما أعطاه الخير سواه ) .

وإذ قد تقرّر على أُصولهم أنّ الشرّ - من حيث أنّه شرّ - لايقبل الوجود ، فإنّ ما يقال له « الشرّ » عرفا إنّما هو باعتبار نسبته إلى الخير ومضادّته المظهرة إيّاه - كما قيل[1]: « فبضدّها تتبيّن الأشياء » - وينبّه على هذه النكتة حيث قال :( ولا أعطاه ضدّ الخير غيره ) ، وما قال :« ولا أعطاه الشرّ » فإنّه من حيث هو شرٌّ غير قابل لأن يكون معطىً .

فظهر أنّه لا شيء ممّا هو سبب نعيم **العبد** وعذابه خارجا عن ذاته ( بل هو مُنعِم ذاته ومعذّبها ، ولايذمنّ إلاّ نفسه ، ولا يحمدنّ إلاّ نفسه ، **فللّه الحجّة البالغة** في علمه بهم ، إذ العلم يتّبع المعلوم ) .

وهذا السرّ وإن انطوى فيه كثيرٌ من متفرّقات أحكام الأكوان ومتوهّمات أعيان عوالم الإمكان ، ولكن ما أفصح[2] عن التوحيد الذاتي خالصا عن شوائب الثنويّة و التقابل - حيث أثبت المعلوم بإزاء العالِم ، و الظلّ بإزاء الشمس ، والكثرة بإزاء الوحدة - فلابدّ ممايفصح عن ذلك السرّ حتّى [الف/٢٧١] يتمّ البيان ، كما[3] قال العارف التلمساني :

---

١) قال المتنبي : وتديمهم وبهم عرفنا فضله * وبضدها تتبين الأشياء

٢) لفظة « ما » هاهنا نافية ، إذ رؤية المعلوم بازاء العالم ، وجعل العلم تابعا للمعلوم والمعلوم متبوعا يشهد لاثبات الثنوية التقابلية المنافية للتوحيد الخالص وخالص التوحيد ، المسمى بالتوحيد الحق وحق التوحيد - نوري .

٣) د : - كما .

لما انتهت عيني إلى أحبابها * شاهدت صِرف الراح[1] عين حبابها

ثمّ إنّه ماجاوز صاحبُ المشهد هذا - بَعدُ - عن مفترق المتقابلين ، وهو المعبَّر عنه بـ ﴿ قاب قوسين ﴾ ، والذي يناسب طور كتابه هذا إنّما هو المشهد الختمي ، المعبّر عنه بـ ﴿ أَوْ أَدْنَى ﴾ [٩/٥٣] وهو الذي لا تغاير هناك ولا نسبة أصلا ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[ ليس في الوجود إلا الحقّ تعالى وتجلّياته ]

( ثمّ السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة : أنّ **الممكنات على أصلها من العدم** ، وليس وجودٌ إلاّ وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه ؛ أي الممكنات في أنفسها وأعيانها ) .

**فلئن قيل** : إذا ثبت أنّ الممكنات على عدمها الأصلي ، فكيف يتصوّر لها أحوال يظهر الحقّ بصورها ؟

**قلنا**[2]: إنّ الممكنات إذا لوحظت من حيث أنفسها وأعيانها - أي ذواتها

---

١) « صرف الراح » كناية عن حضرة الهوية الصرفة المحيطة القاهرة ، و حبابها عن الصور التي تجلت وتطورت بها صِرف الهويّة الظاهرة الباهرة - نوري .

٢) لعل مراده أن منزلة الأعيان الثابتة المتقررة الواقعة في صقع من الواقع باقتضاء من الأسماء الإلهيّة المختفية أحكامها - اقتضاء الظاهر لمظهره من الأسماء الإلهيّة - منزلة الصور لمعانيها ، والأمثلة والأظلة من حقائقها ، فتلك الأعيان الثابتة المتقررة الواقعة - النازلة بمنزلة المجالي والمظاهر لحقائقها ، التي هي أربابها المقتضية لها ليكون مظاهرسلطانها ومجالي أحكامها - لا يمكن أن يجري عليها حكم الإمكان ، القسيم لحكم الوجوب الذاتي . بل إن هي من تلك الجهة الإلهية والنسبة العالية إلا تصورات أسماء الله الحسنى وأمثلتها وأظلتها الكاشفةعنها وعن أحكامها ☜

- وأصالتها - فهى الاعتبارات المسمّاة بالشؤون الذاتية ، وهي عين الذات ، وإنّما يقال لها « **الممكن** » إذا لوحظت خارجة عن الوجود الحقّ ، مقابلة له ؛ وكأنّا بيّنا زيادة بيان لهذه المسئلة في كتاب « **التمهيد** »[1] فليطالب ثمّة .

[ الثواب والعقاب ]

( فقد علمت من يلتذّ ومن يتألّم ، وما يعقب[2] كلّ حال من الأحوال ، وبه سمّي **عقوبة وعقابا** ، وهو شائع[3] في الخير والشرّ ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير « **ثوابا** » وفي الشرّ « **عقابا** » ) فإن عقب الشيء آخره ، ولذلك يقال للولد : عقب . وبهذه النسبة خصّص بحث الدين **بالفصّ اليعقوبي** ، الذي هو آخر الآباء في هذه السلسلة ، فإنّ « اليعقوب » في أصل اللغة هوذكَر الحَجَلة[4] لما له من عقب الجري .

---

☜ والمظهرة لسلطانها . وأما اعتباركونها ممكنة الذوات قسيمة بالقسمة العقلية الاعتبارية للواجب بالذات القاهر القهار ، الذي ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير، فهوبضرب من اللحاظات والتعملات العقليّة التي لا مطابق لها في متن الواقع الخارج عن ظرف التعمل والتصرف التعملي الصرف . اللهم إلا بضرب من الفرض والتقدير الفرضي ، فليس في دار الوقوع والوجود الواقعي إلا هو بأطواره وشؤونه الذاتية الراجعة إليه - نوري .

---

١) التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد .

٢) د : ومايعاقب .

٣) عفيفي : سائغ .

٤) الحجلة : صغار أولاد الإبل وطائر اسمه بالفارسية : كبك . وقيل : العقاب . راجع الخلاف في معنى يعقوب في لسا ن العرب : عقب ، ٦٢٢/١ .

[ الدين هوالعادة ]

( وبهذا سمّي - أوشرح الدين ) الذي هوالجزاء -( بـ« **العادة** »، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حالُه ) من الصور الملائمة وغير الملائمة - على ما سبق تفصيله - ( **فالدين : العادة** ؛ قال الشاعر :

كدينك من أُمّ الحويرث قبلها

أي : عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمربعينه إلى حاله ، وهذا ) العود بعينه ( ليس ثَمّ ) أي في الدين[1]، ( فإنّ العادة تكرار ) ولا تكرار في الوجود أصلا ، ( لكن العادة حقيقة ) بمعنى التكرار ( معقولة ) ، فلا يأباه العقل ظاهرا ، ( والتشابه في الصورموجود ) كما في المتّحدين بالنوع والمتماثلين من أفراده ، فيتصور العادة حينئذ بحقيقتها كما في الأفراد الإنسانيّة مثلا .

( فنحن نعلم أنّ زيدا عين عمرو في الإنسانيّة ، وما عادة[2] الإنسانيّة إذ لو عادت تكثّرت ) الإنسانيّة ( وهي حقيقة واحدة ) غيرمتكثّرة ،( والواحد لايتكثّر في نفسه ؛ ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصيّة ، فشخص زيد ليس شخص عمرو ، مع تحقيق وجود الشخصيّة بما هي شخصيّة في الاثنين) أي مع اعتبار معنى التشخّص فيهما ، فإنّه معنى واحد لا تكثّر فيه بنفسه كالحقيقة بعينها ( فيقول في الحسّ « عادت » لهذا الشِبه ) الواقع بينهما من عروض

---

١) كذا قال الكاشاني أيضا . ولكن القيصري قال : « أي في الجزاء » .

٢) كذا في النسختين ، والأظهر أن الصحيح « عادت » كما في عفيفي .

هذا التشخص الواحد ، ومن حيث تماثلهما في أصل الحقيقة ( ونقول في الحكم الصحيح ) العقلي : (« لم تعد ») من حيث أنّ العائد بالذات غير البادئ ، على ما دلّ عليه برهان امتناع إعادة المعدوم بعينه .

( فما ثَمّ عادةٌ بوجه ، وثَمّ عادةٌ بوجه ) فقد جمع في حكمه هذين الطرفين، وإنّما خصّ ذلك في الحسّ لأنّ مرجع الاشتباه بين المتمايزات ومورده ذلك ، ومن ثمّة يُرى العقل يغلطه في كثير من المواضع ، ولذلك وصف الحكم العقلي بالصحّة ؛( كما أنّ ثَمّ جزاء بوجه ) حيث أنّ العقاب بمايستعقبه أفعال العبد وأحواله فهو العوض لها وجزاؤها ، ( و ما ثَمّ جزاء بوجه ) حيث أنّ كلّ حالٍ مستقلّ في طروّها للعبد بنفسها ( فإنّ الجزاء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن )ممّا يقتضيها الممكن بذاته ، وهي الأُمور المتغايرة بالذات ، فليس بينها ما يستعقب بعضها بعضا ، من النسب الارتباطيّة والرقيقة الاتحاديّة بهذا الاعتبار .

وملخّص هذا الكلام أنّ الدين الذي هو من أحكام الأعيان الممكنة جامع للطرفين، كالأعيان بعينها ، فإنّها من وجه عدم محض ، ومن وجه آخر أحوالٌ وأحكامٌ يتصوّر بها الوجود ، فلها وجود بهذا الوجه[1].

---

١) ألا يا صاحب البصيرة الناقدة ويا طالب الحقيقة الحقة ، إن الحق الحقيق بالإذعان والتصديق ، هو أن يقال بالتفرقة بين الممكنات التي هي أُمورمتقررة متحققة متحصلة موجودة في الواقع بإيجاده تعالى إياها من الآزال إلى الآباد ، وبين الممكنات التي حكموا بكونها أُمورا اعتبارية ذهنية لاحظّ لها من الوجود ولانصيب لها من التقرّر والتحصل إلا بضرب من التعمل العقلي واللحاظ الفرضي الذي يحكم بحسبه خلوها وتجردها عن كافة الوجودات رأسا ، حتى عن ذلك اللحاظ والتعمل والتحلية والتجريد الذي هو أيضا ضرب من الوجود الحقيقي .

( وهذه مسئلة أغفلها علماء هذا الشأن - أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي ، لا أنّهم[1] جهلوها ) ، و إلاّ لم يكن لهم علم بالشأن أصلاً- و إنّما أغفلوا[2] عن إيضاحها ( فإنّها من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق ) إذ ما من مخلوق إلاّ وهو مجبور تحت حكم قابليّته الأصليّة الذي[3] يتّبعه التجلّي ، وأعيان علماء ذلك الشأن ما حكمت قابلياتها وما طلبت ألسنة استعداداتهم إيضاح تلك المسئلة على ما ينبغي .

[ خدمة الرسل ﷺ ]

وبيان ذلك ما أشار إليه بقوله :( واعلم أنّه كمايقال في الطبيب :« إنّه

---

☜ وحاصل التفرقة أنه إن أُريد من الممكنات ومن الأشياء والأعيان الإمكانية الأُمور التي هي فاقرة (ظ) الذوات إلى الوجود الحق الحقيقي القيوم الغني المطلق الواجبي ، تعلق الهويات الغير البائنة عنه تعالى ببينونة العزلة والبائنة عنه جل وعلا بالبينونة في الحكم والصفة - التي هي أتم أنحاء البينونة وأكملها الذي لاوجود ولا تحقق له إلا في مقابله الذي هو في غاية البعد عنه ،لما قيل :« إن تمام الشيء وكماله في مقابله »- فهي أُمور حقيقية موجودة في متن الواقع متحصلة متقومة بتقويم حضرة القيوم تعالى قائمة به ، فاقرة إليه ، راجعة إليه ، بائنة عنه سبحانه ، كما قال عزّ من قائل :﴿ وَعَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوم ﴾ وقال ﷺ : « بان عن الأشياء بالقهر لها ، وبانت الأشياء عنه بالخضوع له » .

وإن أُريد منها الأُمور التعملية التي حكم بتعمل ما من العقل النظري أنه أمر وذات غير أبيّة بحسب نفسها عن الوجود والعدم ، وخالية في نفسها عن كافة الوجود والعدم ، فهي أمر لا تأصّل ولا تحصّل له أصلا إلا بالتعمل - فتأمل - نوري .

---

١) في شرح الكاشاني ونسخة في عفيفي : لانهم .
٢) د : غفلوا .
٣) د : التي .

خادم الطبيعة ») فيمن يستعلجه ويعالجه ( كذلك يقال في الرسل والورثة ) الذين هم العلماء بالشأن المذكور : ( انهم خادموا الأمر الإلهي في العموم ) مما يتعلّق بأنفسهم من الأحكام الخاصّة بهم ، ومما يتعلّق بالأُمم المتعلّقة بهم مما يختصّ بهم ( وهم في نفس الأمر خادموا أحوال الممكنات ، وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم ) وباقي الأعيان هم المخدومون في حال ثبوت أعيانهم .

( فانظر ما أعجب هذا ) حيث وقع أحوال الممكنات مخدومة - وهي خادمة بعينها - و حيث وقع الأشرف خادما ، و الأخسّ مخدوما في أصل القابليّة ( إلاّأن ) لهذه الخدمة تفصيلا لابدّ من الوقوف عليه عند الاستطلاع لما يراد من هذا البحث هاهنا ، وهو أنّ ( الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول ، فإنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه : ) « إنه بالفعل ( خادم الطبيعة » لو مشى بحكم المساعدة لها ) فيما تريد في إصلاحها حالا أو قولا ( فإنّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصّا به سمّى « مريضا » ، فلو ساعدها الطبيب خدمة ) في إبقاء ذلك المزاج له ( لزاد في كمّية المرض بها أيضا ، وإنّما يردعها طلبا للصحة ، والصحّة من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج ) الذي هو مبدء الانحراف عن نهج الاستقامة والاعتدال الصحيح .

( فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ) مطلقا ( وإنّما هو[1] خادم لها من

---

١) د : - هو .

حيث أنّه لايصلح جسم المريض ولا يغيّر ذلك المزاج الاّ بالطبيعة أيضا ) كما أنّ الخدمة للأعيان الممكنة من أحوال أعيان الرسل ( ففي حقّها يشفي[١] من وجه خاصّ غير عامّ ) وذلك هو معاونة الطبيعة في إنشاء مزاج يقيمه على إصلاحه و اعتداله بالطبيعة ، فخدمته مختصّة بهذا الوجه ( لأنّ العموم لايصحّ[٢] في مثل هذه المسئلة ) .

( فالطبيب خادم ، لاخادم - أعني للطبيعة - ) فهو أيضا ذو طرفين ؛ ( كذلك الرسل والورثة في خدمة الحقّ ) فإنّهم يخدمون الأمرَ الإلهي لا من جميع الوجوه، بل من جهة الإصلاح ومساعدته للوصول إلى موقف الإسعاد .

( **وأمرالحقّ** على وجهين في الحكم في أحوال المكلّفين ) فإنّه قدسلف لك في مَطلع الكتاب أنّ للأمر الإلهي مدرجتين في النزول : إحداهما من عرش الذات نحو تحصيل الأعيان بلا واسطة الرسل - وهو المسمّى **بالمشيّة** - والحاصل منه هو **الشيء** . والثانية من علم الرسل نحو تبيين أحكام تلك الأعيان وخواصّها ، وهو المسمّى **بالتشريع** والحاصل منه هو **الشرع** ، والكل من المدرجة الأولى ، لكن خدمة الأنبياء والرسل إنّما تتعلّق بما يعرض أحوال المكلّفين منها من الأحكام ، وخدمتهم أيضا من تلك المدرجة ، وإليه أشار بقوله :

( فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحقّ ، وتتعلّق إرادة

---

١) د مهملة . عفيفي : يسعى .

٢) د : لايصلح .

الحقّ به بحسب مايقتضي به علمُ الحق على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته ، فماظهر ) الأمرالحقّ التابع للعلم ( إلاّ بصورته ) أي بصورة المعلوم .

[ الرسل خادموا الأمر الإلهي ، لا إرادته تعالى ]

( فالرسول و الوارث خادم الأمر الإلهي ) - مما يتعلّق منه بأحوال المكلفين - ( بالإرادة ) التي ظهرت بذلك الرسول وتعلّقت به ، لما عرفت من شمول المدرجة الأُولى للكلّ ، ( لاخادم الإرادة ) فإنّ الإرادة حكمها شامل للإسعاد والإشقاء ، وخدمة الرسل إنّما تتوجّه نحو إسعاد العبيد والمكلّفين فقط ،( فهو يردّ عليه به طلبا لسعادة المكلّف ) كما يردّ الطبيب على الطبيعة بها طلبا لصحّة المستعلج ، أي يردّ على الأمرالمراد بذلك الأمرأيضا ، عند النصيحة بكفّهم عمّا يتوجّهون إليه بأنفسهم وذواتهم .

( فلو خدم الإرادة الإلهيّة مانصح ، وما نصح إلاّ بها - أعني بالإرادة ) كما أنّ الطبيب ما ردّ الطبيعة الخارجة عن الاعتدال في أمزجة المرضى إلاّ بالطبيعة ؛ ( **فالرسول والوارث** طبيب أُخراوي[1] للنفوس ، منقاد لأمر الله حين أمَره ، فينظر في أمره تعالى ، وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمَرَه بما يخالف إرادته ، ولايكون إلاّ ما يريد ، ولهذا كان الأمر )- أي وقع من الأنبياء أمر أُممهم - ( فأراد الأمْر فوقَع ، وما أراد وقوع ما أمَر به بالمأمور ، فلم يقع من المأمور ، فسمّي **مخالفة ومعصية** ) .

---

١) عفيفي : اخروي .

[ قول رسول الله ﷺ : شيبتني سورة هود ]

( فالرسول مبلّغ ) للأمرالمحتمل لما يوافق الإرادة ويخالفها، فيسعد ويشقي به[1]( و لهذا قال[2]: «شيّبتني هود وأخواتها» لماتحوي عليه من قوله : ﴿ فَاستَقِم كَما أُمِرت ﴾ [١١/١١٢] ) من وجوب دعوة الأمم كلّها ، ومن جملتهم من تعلّقت الإرادة بأن لايقع منه المأمور به ، فإنّ طلب وقوع المأمور به منه مع مخالفته للمراد ، يكون تكليفا بالمحال وطلبا لما يمتنع حصوله ( فشيّبه ﴿ كَما أُمرت ﴾ ، فإنّه لايدري هل أُمر بما يوافق الإرادة - فيقع - أو بما يخالف الإرادة - فلا يقع - ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلاّ بعد وقوع المراد - إلاّ من كشف الله عين[3] بصيرته ، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه ، وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات ) صافية لهم ( لايكون مستصحبا ) في سائر الأوقات .

وليس ممايختصّ بنيله الأنبياء ، فلايلتفتون إليه كلّ الالتفات فإنّه ليس في معرفة الجزئيّات وتصفّح سماتها من الكمال مايعتدّبه ؛ ولهذا (قال) النبيّ ﷺ

---

١) د : فيسعد به ويشقى .

٢) المعجم الكبير : ٢٨٧/١٧ . طبقات ابن سعد : ٤٣٥/١ . الدرالمنثور : ٣٩٦/٤ ، سورة هود/١١٢ . وجاء مايقرب منه في الخصال : ١٩٩ ، باب الأربعة ، الحديث العاشر . أمالي الصدوق : الحديث الرابع من المجلس الحادي والأربعون . البحار : ١٩٢/٦١ و١٩٨/٩٢ . الترمذي : ٤٠٢/٥ ، كتاب التفسير ، باب ٥٧ . المستدرك للحاكم : ٣٤٣/٢ دلائل النبوة : ٤٥٧/١ . مصابيح السنة : ٤٥٧/٣ .

٣) عفيفي : عن .

(﴿ مَا أدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَ لاَ بِكُمْ ﴾[٩/٤٦]، فصرّح بالحجاب وليس المقصود إلاّ أن يطّلع في أمرخاص ) من الكمال الذي لاشركة لأحد فيه ( لا غير ) ذلك من المآرب المتنوعة التي لأفراد نوعه .

*

* * *

*

[ تمهيد للفص الآتي ]

ثمّ إنّه قد اتّضح لك - حيث تكلّمنا على كيفيّة نضد الفصوص - أنّ **الكلمة اليوسفيّة** هي التي تمّت بها إحدى الحركات الوجوديّة في هذا النوع الكماليّ الإنسانيّ ، وهي التي تتوجّه فيها نحو ظهور كمالاته الصوريّة التي في مخارج الخارج على المشاعر الشاعرة ، وذلك إنّما يتحقّق بالنور الظاهر بنفسه ، المظهر لسواه ، ولذلك خصّها **بالحكمة النوريّة** ، فإنّ النور على اصطلاحهم ظاهر الوجود ، فقال :

[ ٩ ]

# فصّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة

ومما يلوّح عليه أنّ التسعة الكماليّة المتبطّنة [١] في عقد الوجود تراها ظاهرة في « النور » والكلمة ، وهما متطابقان فيه ، متوافقان في إظهار تلك الصورة الكماليّة وإبرازها إلى العيان : وجود (١٩) ، نور(٢٥٦) ، ون اوا (٦٤)[٢]، ين ال (٩١)[٣] ، يوسف (١١) ، ااوين ا (٦٩) .

ومن هاهنا ترى هذه الحكمة واقعة من النظم في المرتبة التاسعة .

[ تسمية الفص ]

وبيّن أنّ الحكمة النوريّة كما هي منتهى سرّ الظهور وإبانة الصور في أحد

---

١) د : الكمالية التي المتبطنة .
٢) د : ٩٤ (سهو ظاهر) .
٣) بينات حروف نور : ون او ا =٦٤=س د . وبيناتهما : ين ال = ٩١ .

الأبعادالثلاثة [١]- التي عليها بناء نظم الفصوص الحكميّة التي في هذا الكتاب - لابدّ وأن تكون كاشفهُ عن أمر الإظهار وتبيين المعاني - على ماهوبصدده - الكلماتُ الكماليّة النبويّة ، التي هي مظاهر تلك الحِكم ، إلاّ أن ذلك الكشف والإظهار إنّما يتصوّر تحقّقه في الصور بحسب عقائد العامّة ، إذا كانت تلك الصور خياليّة محضة في المنام ، دون الحسيّة المشاهدة ، وأمّا عند الخاصّة من المحقّقين فعامٌّ كما سبق الإيماء إليه في طيّ منظوماته ، وإليه أشار بقوله :

[ مبادئ الوحي ]

( هذه **الحكمة النوريّة** انبساط نورهاعلى **حضرة الخيال** )وذلك في أوّل مراتب إظهارالنور لطائف المعاني ، ولذلك قال : ( وهو أوّل مبادئ **الوحي** الإلهي في أهل العناية ) فإنّ الأكثرين عاكفون عليه في استكشاف المعاني ، مايجاوزون عنه ، سيّما أهل الظاهر، الذين هم بنات آدم -كما سبق تحقيقه - وإليه نبّه بقوله : ( تقول عائشة [الف/٢٧٢]- رضي الله عنها -[٢]:« أوّل ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي : الرؤيا الصادقة ، وكان[٣] لايرى رؤيا إلاخرجت )

---

١) أول الأبعاد الثلاثة هوالطول من الواحد إلى التاسع الواسع . فالتسعة هي البُعد الطولي الظهوري والتاسع منتهى السيرالظهوري ؛ والفصّ الهودي التالي له بلافصل -كما سترى - هو بداية السير العرضي الإظهاري ، وأول السير العرضي الإظهاري يظهرمن كلمة « هود »، فإن « هو » يشير إلى الهوية الإطلاقية ، ودالها دلالة يظهر بها مايجب أن يظهر- نوري - .

٢) البخاري : كتاب بدء الوحي : ٣/١ . مسلم : كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي ، ١٣٩/١ . المسند : ٢٣٢/٢ .

٣) كذا في النسختين . ولكن في سائرنسخ الفصوص ومصادر الحديث : فكان .

- أي ظهرت في عالم العيان - ( مثل فلق الصبح » ) في الصدق والإبانة ، ولذلك قال :( تقول : لاخفاء بها[1]، وإلى هنا بلغ علمها )- أي إلى ظهور رؤياه مثل فلق الصبح بمالايشك فيه ولايرتاب - (لاغير ) ذلك من المعاني .

[ الدنيا منام في منام ]

( وكانت المدّة له في ذلك ستّة أشهر ، ثمّ جاءه الملَك )، وهذا التفصيل من عندها بحسب مبلغ علمها في رسول الله ﷺ ( وماعلمتْ أنّ رسول الله ﷺ قد قال[2] : « إنّ الناس نيامٌ ، فإذا ماتوا انتبهوا ») ؛ فتكون الصور المرئيّة في هذا العالم كلّها مبيّنة للحقائق مثل فلق الصبح في الشهود الختمي ؛ ( وكلّ ما يرى في حال النوم[3] فهو من ذلك القبيل ) مثل فلق الصبح ؛ وذلك لأنّ الصورة - حيثما كانت - مبيّنةٌ للمعاني ، كاشفةٌ عن تفاصيلها - سيّما للحضرة الختميّة - ( وإن اختلفت الأحوال ) بحسب النوم واليقظة .

( فمضى قولها « ستة أشهر » ) أي مضت المدّة التي حدّتْها بحسب علمها الذي مضى حكمها ، فإنّه ما هي مقصورة عليه ( بل عمره كلّه في الدنيا بتلك

---

١) « لاخفاء بها » من كلام ابن عربي وتتمة الحديث ما سيجيء : وكانت المدة ...

٢) نسب إلى النبي ﷺ مرفوعا (الإحياء : كتاب التوبة ، بيان توزع الدرجات ، ٣٥/٤ . البحار: ٤٢/٤ . ١٣٤/٥٠ . عن زهرالآداب : ٦٠/١ . وقال العراقي (المغني : ذيل الإحياء الطبعة القديمة ، ٢٣/٤) : « لم أجده مرفوعا ، وإنما يعزى إلى علي بن أبيطالب » . وجاء في نهج البلاغة (الحكمة ٥٤) : « أهل الدنيا كركب يسار بهم وهم نيام » .

٣) في شرح الكاشاني :« في حال يقظته » . وفي بعض نسخ الفصوص - على ماحكاه القيصري-: في حال اليقظة .

المثابة )- هذا كلام وقع في البين ، وقوله : ( إنّما هو منام في منام ) الضمير فيه راجع إلى[١] « كلّ مايرى في حال النوم » ، أي كلّ مايرى في حال النوم إنّما هو منام في منام ..

( وكلّ ما ورد ) من الصورالحسّية العيانيّة أيضا ( من هذا القبيل ، فهو المسمّى « عالم الخيال » ) لأنّ سلطان الخيال أمره قويّ في العالمين ، والصور متشاكلة متناسبة فيهما ، وأمزجة الرائي بحسب أوقاتها وروابط مناسباتها إلى تلك الصور متفاوتة ، فربّما رأى شيئا في المنام ، أو ورد عليه في القيام على صورة مشاكلة لما عليه في نفس الأمر ، بحسب مناسبته لتلك الصورة المرئيّة - مزاجا أو وقتا أو حالا - .

[ التعبير ]

( ولهذا يعبّر ) من الصورة المرئيّة - مثاليّة كانت أو حسّية - إلى الصورة التي عليها في نفس الأمر ، فإنّ الصور كلّها من الخيال .

ولغرابة هذا الكلام على المدارك احتاج إلى تفسير عالم المثال مطلقا والتعبير عمّاوقع فيه بقوله :( أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ، فيجوز العابرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائمُ إلى صورة ماهوالأمر عليه - إن أصاب ) ، وهذه هي الحكمة النوريّة التي تفرّد بإظهارها **الكلمة اليوسفية** ( كظهور العلم في صورة اللبن ، فعَبر في التأويل من صورة

---

١) راجع شرح القيصري .

اللبن إلى صورة العلم ، فتأوّل - أي فآل[١]- مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى صورة العلم ) . و وجه المناسبة بينهما بحسب الأصول الحكميّة : أنّ اللبن - مع صفاء جوهره وبياض نوريّته المبين - أوّل مايتغذّي به القوابل في مهد تقدّسها وتنزّهها عن التعملات الإمكانيّة والتسبّبات الكونيّة الهيولانيّة ، وهو الذي[٢] يعدّ مزاج الطفل القابل للأغذية المتكثّرة ، فذلك هي الرقيقة الوحدانيّة بين القابل والأكوان المعدّة له أن يتّحد بالكلّ - إعداد العلم للعالِم أن يتحد بمعلوماته المتكثّرة - .

وأمّا بحسب **التلويحات** الحرفيّة فهوأنّ ما يستحصل من بيّنات « اللبن » يدلّ على الصحّة التي هي من خواصّ الصور العلميّة ، المطابقة لما في نفس الأمر ، وإذا انضمّ إليها بيّنات عددها يستحصل منه صورة الوضوح[٣] التي إنّما يكون للعلم : لبن : ام ا ون = ٩٨ ، ا د ا .

---

١) عفيفي : قائل .

٢) د : - الذي .

٣) يعني من « صورة الوضوح » لفظة « الصحو » فان من (٩٨) يستحصل حرفا الصاد والحاء ، ومن بينات صاد وح يعني (اد) و(ا) ، وعدد هذه الحروف الثلاثة جمعا هو الستة التي هي عدد الواو ، فاذا انضم الواو إلى ص وح حصل لفظة « صحو » ، والصحو نهاية الظهور الذي يعبّر عنه بالوضوح في عرف العامة - نوري .

إن التأويل والإرجاع إلى الصحو ، فيه نوع سهو وقع الغفلة عنه ، بل المراد هوكون صورة كلمة « العلم » عدد حرفي القاف والدال ، وهو أربع ومأة ، وعدد بينات لفظة « لبن » بضميمة عدد البينات أيضا كذلك ، أي (ق) و(د) هذا - نوري .

يعني عدد بينات لبن=٩٨+ (تعداد حروف قاف و دال) ٦= ١٠٤- . والأظهر أنه يشير إلى أن بينات لبن (٩٨) = صح ، الدال على الصحة التي هي بالرد =٢٢ وبإضافة بينات حرفي صح =٢٨ كما أن عدد حروف الوضوح بالرد = ٢٨ .

[ أخذ الوحي في حضرة الخيال ]

هذا ما في عالم المثال من الصور الخياليّة . وأمّا ما في عالم الحسّ منها ، فإليه أشار بقوله : ( ثمّ إنّه ﷺ كان إذا أُوحي إليه أُخذ عن المحسوسات المعتادة ) بجواذب الصور الفائضة عليه[1]، الشاغلة له عنها ، ( فسجّي وغاب عن الحاضرين عنده )- سجّيتَ الثوب على الميّت : إذا مددتَه عليه -( فإذا سرّي عنه ) - أي كشف - ( ردّ ) إلى تلك المحسوسات المعتادة .

( فما أدركه إلاّ في حضرة الخيال )، أي ما أدرك الوحيَ إلاّ في طيّ الصورالخياليّة ، مما لا اعتياد لقواه الحاسّة بها ، كالصور الحرفيّة وتركيباتها المعجزة الفائقة ، وإدراك تلك الصور وإن كان لايمكن[2] إلاّ في حضرة الخيال التي هي من عالم المثال (إلاّ أنّه لايسمّى نائما) لعدم تعطيل قواه وتحويلها جملة من هذا العالم إلى عالم المثال .

هذا إذا قوي عليه سلطان الوحي ، بحيث غاب عن المحسوسات .

( وكذلك إذا تمثّل له الملكُ رَجُلا ) فيما لم يغب عن تلك المحسوسات[3]،

---

١) د : - الفائضة عليه .

٢) د : وان كان مما لايمكن .

٣) ذلك وان كان كذلك ، لكن بون ما بين ما كان في حضرة الخيال وبين ما يراه من حضرة الخيال في حضرة الحس ، بل وقد يتعدى من الحس أيضا إلى فضاء الجو بين الأرض والسماء - كما قالوا - وذلك التفاوت كأنه ناش من قوة القوة المتجلّية التي تتجلى على الحس الباطن من النبي حالة نزول الوحي . وقد تتعدى منه إلى الظاهر [..] وقد سرى من الحس إلى الهواء ☜

( فذلك من حضرة الخيال[١] ) أيضا ( فإنّه ليس برجل ) في نفسه ( وإنّما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان ، فعبره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته الحقيقيّة ) التي هوعليها في نفسه (فقال[٢]:« هذا جبرئيل أتاكم يعلّمكم دينكم ») .

( وقد قال لهم[٣]: « ردّوا عليّ الرجل » ؛ فسمّاه بـ« الرجل » من أجل الصورة التي ظهرلهم فيها ) تنزّلا إلى مواطن إدراكهم (ثمّ قال :« هذا جبرئيل» فاعتبرالصورة التي هي مآل هذا الرجل المتخيَّل إليها، فهو صادق في المقالتين ، صدق للعين في العين الحسّية ) ، لأنّ المحسوس هو المشار إليه بهذا الرجل ،

---

☜ الخارجي ولكن يحفظ بهمة النبي ﷺ - نوري .
وكان قد يرى جبرئيل بصورة دحية الكلبي في صورة الجلوس على سطح الأرض المحسوس ، ولكن إحساسه لغيره ﷺ لا يتيسّر إلا بالتصرف منه ﷺ فيه وفي قلبه - منه .

---

١) لوكان تمثّل الملك بصورة الرجل البشري بمجرد الموطن الخيالي ، فليت شعري . كيف يمكن أن يحضر عند حسّ الحاضرين ؟ إذ الحس الظاهر لاسبيل له إلى مشاهدة ما في الخيال ، إذ الخيال غيب وغائب عن الحواس ، فكيف يستقيم ويصح قوله : « ظهر لهم - اه » ؟ وكيف يوجه حل هذه العقدة .

**أقول** : لعل وجه الحل هوكون حسّ الحضار حينئذ منجذبا إلى عالم المثال الخيالي بضرب من التصرف النبوي ، الذي يقلب الأُمور بمجرد الإرادة - فافهم إن كنت من أهله - نوري .

أقول بعد : محصل القول فيه هوما أشرت اليه قبيل هذا ، من التفرقة بين مافي الخيال وبين ما من الخيال ، فالأول لايمكن إدراكه بالحس ، وأما الثاني فيمكن كما صوّرنا وحرّرنا - نوري .

٢) مع فرق يسير في مسلم : كتاب الإيمان ، الباب ١ ، ح١ ، ٣٨/١ . الترمذي :كتاب الإيمان ، الباب ٤ ، ح ٢٦١٠ ، ٧/٥ . ابن ماجة : المقدمة ، الباب ٩ ، ح٦٣ ، ٢٥/١ . المسند : ٢٧/١ و٢٨ و٥٣ .

٣) مسلم : الباب السابق ، ح ٤ ، ٣٩/١ .

والعين صادقة في إدراكها هذا بأنّه رجلٌ ،(وصدَق في أنّ هذا جبرئيل ، فإنّه جبرئيل بلاشك ) ، فإنّه هو في نفسه .

هذا ما أشار إليه الحضرة الختميّة من الجمعيّة في هذا الموطن .

[ رؤيا يوسف ووجه تعبيرها ]

( وقال يوسف عليه السلام : ﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ [١٢/٤] فرأى إخوته في صورة الكواكب ) لما في متخيّلة يوسف من الاقتداء بأوضاعهم البيّنة الواضحة لديه والاهتداء بنيّرات أعمالهم عنده في ظلمات الغواسق الطبيعيّة والعوائد النفسانيّة .

ثمّ هذا النور تتفاوت أضواء هدايته في متخيّلة يوسف - تفاوت الأنوار الحسّية فيها - فلذلك رأى الإخوة في صورة الكواكب ( ورأى أباه وخالتَه في صورة الشمس والقمر ) .

( هذا من جهة يوسف ) ومافي متخيّلته من الصورة المناسبة لهم حسب نيّته وخلاصة عقيدته فيهم ، ( ولوكان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورالكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادالهم) ويستلزم ذلك أن يكون مقتضى إرادتهم ومقاصد نيّاتهم إنّما يتوجّه إلى تبيين مسالكه وهدايته ، ( فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ) من الصورة الهادية ( كان الإدراك من يوسف )إياهم في تلك الصورة ( في خزانة خياله ) فقط .

( وعلم ذلك يعقوب حين قصّها عليه ) وهو أنّ الصور النورانيّة الهادية

التي رآهم فيها من جهة يوسف ومافي صافي نيّته لهم (فـ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ ﴾)- على صيغة التصغير ترحّما عليه بما فيه -(﴿ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ ﴾) لئلاّ يعرفوا رتبةَ منزلتهم في نيّتك و كمال عقيدتك فيهم و علوّ رتبتك عليهم في نفسه (﴿ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ﴾) .

( ثمّ برّأ أبناءَه عن ذلك الكيد ) إبقاء ليوسف في صفاء نيّته[1]ونقاء سريرته ( و ألحقه بالشيطان ، وليس ) ذلك الإبراء والإلحاق ( إلاّ عين الكيد ) ، لئلاّ ينحرف يوسف عن جادّة نيّته القويمة الموصلة له إلى كمالاته ، وإن كان في طريقه ذلك من المهالك الموحشة ما رآه - هذا من أدب الإرشاد - ( فقال : ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ [١٢/٥] أي ظاهر العداوة ) ، فإنّه في الباطن ما كان عداوة ، بل لونُظر إلى ما يؤول إليه أمركيدهم ذلك كان عين الشفقة والحفاوة ، ولذلك قد استردف هذا الكلام بقوله :

( ثمّ قال **يوسف** - بعد ذلك في آخرالأمر ) قاعدا على سرير جلاله ، ومتمكّنا في مستقرّ كماله ، مشيرا إلى موطن ذوقه وحاله -: ( ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [١٢/١٠٠] أي أظهرها في الحسّ بعد ما كان في الخيال[2]) .

---

١) د : - نيته .

٢) كذا في النسختين . ولكن في عفيفي وسائرالشروح : بعد ماكانت في صورة الخيال .

[ البيان الختمي للرؤيا ومقارنته مع البيان اليوسفي ]

( فقال له )- أي للأمرالذي قبل[1] فيه من يوسف :﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾(النبي محمد ﷺ)- بلسان رتبته الإحاطيّة الختميّة في مضمار تسابق جياد الأذواق الحامدة ، والإنباء عن الحقائق الكاشفة - : (« الناس نيامٌ ») في هذه المرتبة الحسّية أيضا ، لأنّهم مشغولون بالصور ، مستغرقين فيه ومشتغلين به عن جلائل الحقائق واللطائف المشتملة هي عليها.

( فكان قول يوسف :﴿ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنّه قد استيقظ من رؤيا رآها ، ثمّ عبّرها ولم يعلم أنّه في النوم عينه ما برح ، فإذا استيقظ يقول : « رأيت كذا ، ورأيت كأنّي استيقظت وأوّلتها بكذا » ، هذا مثل ذلك ) فمقام محمد ﷺ هو الاستيقاظ الحاكم بالأشياء على ما هي عليه .

( فانظركم بين إدراك محمد ﷺ وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره ، حين قال : ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ معناه : حسّا- أي محسوسا- ) فأدرك مطابقة عقيدته ومافي متخيّلته من الصورة بالمحسوسات ، وسمّاها بالحقّ .

وهذا ليس تأويله حقّا ، لأنّ تأويل الصور ومآل أمرها إنّما هو الحقائق المعنويّة ولطائفها الأصليّة ، لا المحسوسات نفسها ، كيف ( وما كان ) عند رؤيته ( إلاّمحسوسا ، فإنّ الخيال لايعطي أبدا إلاّ المحسوسات ) ، بتركيباتها

---

١) كذا . ولعل الصحيح : قيل .

الخاصّة وامتزاجاتها الاختراعيّة ، ( غير ذلك ليس له ) .

( فانظرما أشرف علم ورثة محمد ﷺ؛ وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمّدي ماتقف عليه إن شاء الله تعالى ) وذلك لأنّ لنقطة الولاية في دائرة الدولة المحمّديّة سيرا خاصّا بحسب تطوّراتها الأصليّة ، ولذلك تسمعهم يقولون لكلّ من الأولياء المحمّديّة : « إنهم على قدم واحد من الأنبياء[1] » .

ثمّ إنّ ورثة محمد من الأولياء ، الواقفين على مواقف يوسف ، المقتفين آثار أقدامه مايقنعون في تأويل رؤياه من سجود الأنوار كلّها له بالمحسوسات فقط بل يعتبرونها باللطائف المعنويّة، وذلك بميامن تلك الوراثة الختميّة فإنّها شنشنة أعرفها من أخزم[2]؛ كما أشار إليه بقوله :

---

١) كماقال ﷺ :« علماء أُمتي كأنبياء بني إسرائيل » أي في الاستفاضة من النور المحمدي سواء ، فكل ولي من أولياء الدولة الختميّة ، يكون في سيره وسلوكه إلى الله على مسلك نبي من الأنبياء الماضين المبعوثين قبله ﷺ زمانا ، واللاحقين له ﷺ دهرا . والمقتبسين من مشكاة نبوته العامة الجامعة والتامة الشاملة أنوار مصابيح ولايتهم فضلا عن مصابيح نبوتهم ؛ ومنزلة العلويّة العليا من المحمديّة البيضاء ، منزلة الخلافة والنيابة في تربية أُولئك الأنبياء الماضين واللاحقين معا ، وله ﷺ في إرشاد الأنبياء والذب عنهم وعن أديانهم - التي هي بمنزلة أظلة الدين المحمدي - منزلة عالم الحقائق والمعاني ومرتبة عالم الصنم الكياني ، إذ منزلة المحمديّة منزلة حقيقة الحقائق ، ومنزلة العلويّة لطيفة اللطائف في العالم المعنوي الإلهي ، ومنزلة سائر الأنبياء منزلة الصور والقوالب والأمثال والأشباح من حقائق الأرواح ورقائقها ولطائفها التي بها قوام الأشباح وحياتها - نوري .

٢) الشنشنة : الطبيعة والعادة . قال الميداني (مجمع الأمثال : ٣٦١/١) : «قال ابن الكلبي : إن الشعر لأبي أخزم الطائي - وهو جد أبي حاتم أو جد جده - وكان له ابن يقال له أخزم ، ☜

[ العالم كظل للحق تعالى ]

( فنقول : إعلم أنّ المقول عليه :« سوى الحقّ » أومسمّى « العالَم » هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص ، فهو ظلُّ الله ) ، ولاشك أن الظلّ صورة ظهورالشخص ، فنسبة الظلّ و إن كانت إلى الله ( فهو عين نسبة الوجود إلى العالَم ، لأنّ الظلّ موجود بلا شك في الحسّ ، ولكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ ، حتّى لو قدّرت عدم من يظهرفيه ذلك الظلّ كان الظلّ معقولا) وجوده بمجرّد الاعتبار ( غير موجود في الحسّ ) ولا ظاهر في الخارج ، ( بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ ).

(فمحلّ ظهورهذا الظلّ الإلهي- المسمّى بالعالَم- إنّما هوأعيان الممكنات ، عليها امتدّ هذا الظلّ ) ، وإذا كان الأعيان الممكنة كالمحل المنبسط عليه الظلّ ، الذي هو للذات كالصورة للشخص ( فيدرَك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات ) ليس لتلك الأعيان دخل في الظهور عند المدارك بوجه[١].

وبيّن أنّه لابدّ للظلّ من أُمور ثلاثة حتّى يظهر: الأوّل هو الذات - ذات

---

☜ وقيل : كان عاقًا ، فمات وترك بنين ، فوثبوا يوما على جدهم أبي أخزم فأدموه ، فقال :
إنّ بنيّ ضرجوني بالدم * شنشنة أعرفها من أخزم . ويروى : زملوني » .

---

١) لعل مراده هو الدخل في نفس الظهور ، لا في نحويته وكيفيته ، إذ نفس الظهور هو حكم نفس النور لا غير ـ فافهم - نوري .

الظلّ - والثاني هوالمحلّ الممتدّ عليه الظلّ ، والثالث النورالذي يدرك ويتميّز به الظلّ . فلمّا بيّن الأولين أراد أن يشير إلى الثالث ، ثمّ إنّ المعهود في الظلال المحسوسة أن يباين النورالمميّز لتلك الذات التي هي ذات الظلّ ، وفيما نحن فيه وقع الأمرعلى خلاف ذلك ، فإنّ النورأيضا من تلك الذات ، لذلك نبّه عليه بأداة الاستدراك قائلا :

( ولكن باسمه « **النور** » وقع الإدراك ) وكما أنّه ليس للأعيان دخل في الظهوروالمدركيّة ، كذلك ليس له دخل في الإظهار والمدرِكيّة [1]، فإنّ الأعيان باقية في كنه بطون الخفاء والعدميّة التي لها في الغيب .

( وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة **الغيب المجهول** ) لما مهّد من أنّ محل انبساط الظلّ إذا كان معدوما أو قدّر كذلك ، كان بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه ، منغمرا في كنه بطونها الذاتي .

وقدأبدع في هذا البيان [2] حيث برهن ذوقيّا وعقليّا للمتفطّن ظهوره في كنه البطون ، وبطونه في غاية الظهور [الف/٢٧٣] وقد أشار إليه نظما :

وباطن لايكاد يخفى * وظاهر لايكاد يبدو [3]

---

١) يعني المدركيّة - بكسر الراء- كمايكون بفتح الراء منها رديفا للظهور ومرادفا - فلاتغفل- نوري .

٢) نعم ، كذلك أظهر في عين ما أبطن ، وأبطن في عين ما أظهر ، وهذا من البيان البديع وبديع البيان في الكشف عن لطائف المعاني ودقائق المباني - نوري .

٣) فيه سرّالكشف عن سرّ تعانق الأطراف الذي هو مقام معرفة الأشرف ، وفيه شهادة صحة المعرفة وعلامة سلامتها . بطن وخفي من فرط ظهوره وظهرمن فرط بطونه ، بطونه عين ظهوره وظهوره عين بطونه .

[ نسبة الظل مع صاحبه ]

( ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد ، تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص مَن هي ظلّ له[١]، وإن كان الشخص أبيض ، فظلّه بهذه المثابة ) .

هذا في البُعد المعنوي ، وكذلك الصوري منه - يعني البُعد المكاني - : ( ألاترى الجبال إذا بَعدت عن بصرالناظر تظهر سودا[٢]، وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركه الحسّ من اللونيّة ، وليس ثَمّ علّة إلاّ البُعد ) .

هذا إذا كان البعيد متلونا ، وكذلك إذا كان شفّافا ، فإنّه لابدّ وأن يرى وفيه بعض السواد ، وإليه أشار قوله : ( وكزرقة السماء ) .

( فهذا ما أنتجه البُعد في الحسّ في الأجسام غير[٣] النيّرة ) وذلك لأنّ نورالبصر يتحلّله بحب المسافة ، ولذلك لايشخّص البعيد ، ولا يفي بإدراك ما عليه في متخيّلته من الأوضاع والهيآت المشخّصة له مالم يقرّب ، فإذا لم يكن

---

١) ظل الشيء هوظهور ذلك الشيء بعينه ، وهوخلاف ذلك الشيء بعينه ؛ إذ ظل الشيء ليس بذلك الشيء بوجه ، ومع كونه ذلك الشيء بوجه . وهو كما قال ﷺ حين سئل عن الأظلة : « ألم تر ظلك في الشمس شيء وليس بشيء » وكيف لايكون شيئا وهو وجه ذلك الشيء و صورته ، وكيف يكون شيئا وهو وجه الشيء ، ووجه الشيء لا يكون شيئاً ، إذ كل منهما على خلاف الآخر ـ فتدبر ـ مع كون كل عين الآخر بعينه ، إذ ظل الشيء هو ظهوره بعينه ، وظهور الشيء لا يمكن إلا بنفسه لابغيره - أحسن التأمل فيه - نوري .

٢) د : سوادا . عفيفي : سوداء .

٣) في النسختين : الغير . والصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي .

البعيد من الأجسام النيّرة ، ولم يصل إليه نور البصر بحيث يظهر في ضوئه أوضاعه لابدّ وأن يرى شبحا أسود .

( وكذلك **أعيان الممكنات** ليست نيّرة ، لأنّها معدومة) في نفسها (وإن اتّصفت بالثبوت ، لكن لم تتّصف بالوجود[1] إذ **الوجود نور** ، غيرأنّ الأجسام النيّرة يعطي فيها البُعدُ في الحسّ صِغرا ، فهذا تأثير آخرللبُعد ) في الحسّ ( فلا يدركها الحسُّ إلاّ صغيرة الحجم ، وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كمّيات ، كما تعلم بالدليل ) الهندسي ( أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مأة وستّون وربع وثمن مرّة[2] وهي في الحسّ على قدر جرم التُرس[3] مثلا ) .

هذا يتبيّن به إنّيّته ؛ وأمّا لميّته : فهو أنّ الشعاع المخروطي ، الذي قاعدته عند المرئي[4] ، ورأسه على الثقبة العينيّة ، كلّما كان مسافة المرئي أبعد ، كان المخروط أرق ورأسه أحدّ،وكلّما كان أحدّ،كان المرئي أصغر- على مالايخفى - .

( فهذا أثرالبُعد[5] أيضا ، فما يُعلم من العالمَ[6] إلاّ قدرما يُعلم من الظلال ، ويجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظلّ ،

---

١) في النسختين : وإن اتصف بالثبوت ولكن لم يتصف بالوجود .

٢) د : مأة وستون وثمن مرة .

٣) التُرس : صفحة من الفولاذ تحمل في الحرب للوقاية من السيف ونحوه .

٤) د : عدا المرئي .

٥) د : البعيد .

٦) حاصل محصله هو ما قال ناظمة إخوان الصفا :

اي سايه مثال ، گاه بينش * در حكم وجودت آفرينش

وذلك كما قال قبلة العارفين عليه السلام : « تجلى للأوهام بها وامتنع بها عنها » .

فمن حيث هو ظلّ له يُعلم ) ، وقدعرفت ما بين الظلّ وشخصه من وجوه المخالفة وصنوف المباينة والمباعدة فما يعلم من الظلّ إلاّ وجود الشخص أو بعض ما عليه من الأوضاع والأشكال إجمالا .

[ ماذا نعرف من الحق ]

( ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظلّ - من صورة شخص مَن امتدّ عنه - تجهل من الحقّ ، فلذلك نقول : إنّ الحقّ معلوم لنا من وجه ، مجهول لنا من وجه ) كما يدلّ عليه قوله تعالى : (﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾) [٤٥/٢٥] دلالة إشارة ، فإنّ الرؤية فيه إنّما تتعلّق بالرب من حيث مدّ الظلّ - لا مطلقا [١]- وهو وجه معلوميته للأعيان المخاطبة ، وذلك الرؤية والعلم للأعيان إنّما يتحقّق ويمكن بعد حركته في مدّه الظلّ على تلك الأعيان (﴿ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴾[٢]) فيبقى الأعيان على ما عليه ( أي يكون فيه بالقوّة ) .

فتبيّن أنّ رؤية العبد في الحركة المدّيّة الظلّيّة ، وإليه أشار بقوله : (يقول: ما كان الحقّ ليتجلّي للممكنات حتّى يظهر الظلّ ، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها في عين الوجود ) .

(﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴾)[٤٥/٢٥] فظهر بها ظهورالمدلول بدليله

---

١) د : الا مطلقا .

٢) هنا سقطت كراسة من نسخة (د) وذلك ابتداء من قوله : « لجعله ساكنا ... » إلى ما سيجئ في أواسط الفص السليماني « ... كما أن المجتهد المصيب ... » .

( وهواسمه النور الذي قلناه ، ويشهد له الحسّ ) بكونه هوالدليل عليه ( فإنّ الظلال لايكون لها عين بعدم النور ) .

ثمّ إنّ **مدّالظلّ** كماأنّه عبارة عن **الحركة الوجوديّة** ، فالسكون حينئذ إنّما يدلّ على الثبوت الذي عليها الأعيان في نفسها ، حيث يتميّز المعلوم عن العلم ويتشعّب الإمكان عن الوجوب ، فإنّ الحضرات السابقة على ذلك لا تمايز فيها ، فيكون فيها من بقايا أحكام الظلّ شيء يسير ، ولذلك قال : (﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾) [٢٥/٤٦] .

[ تحقيق في معنى : ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ...]

اعلم أنّه يمكن أن يتفطّن من هذه الآية تمام الحضرات على طريقة الإيماء والإشارة فإنّه يمكن أن يجعل هذا هو **الحقيقة المحمّديّة** ، التي فيها وجه الظلّيّة يسير مقبوض ، كما أنّ قوله : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴾ فيه إشارة إلى **الحقيقة الآدمية** بوجوهها ونشآتها ، فإنّ **الحركة المدّيّة** فيها سكنت من وجه ، لأنّها بلغت إلى غايتها ، والعين عليها دلّت من آخر ، وهو عين الحقيقة الشاهدة المظهرة ، وما اعتبر في تعبير السكون من « لو» الامتناعيّة الشرطيّة المعلّقة ، إيماء إلى أنّ السكون المتوهّم في هذه النشأة ممتنع بامتناع المشيّة ، ولذلك جعل الشمس عليه دليلا . ومن هاهنا **قيل** : « الأعيان على عدمها - مع نسبة الوجود إليها - مطلقا » فالقرينتان الأوليان - اللتان أُجري الكلام فيهما على الغيبة تدلّان على قوس الوجود - والقرينتان الأُخريان - اللتان سلك فيهما مسلك التكلّم والحضور - تدلّان على قوس الشهود .

وإنّما قال : ﴿ قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ إذ الظلّ هو المقبوض ، وما بقي من الظلية هناك إلاّ قليلا ، فيكون قبضه يسيرا ؛ فإنّ القبض في تلك الحضرة عين المقبوض ، كما أنّ الفيض عين المفاض ، وهو مكمن القوابل الذي هو الغيب المجهول - كما سبق آنفا - .

ويمكن أن يجعل ﴿ يسيرا ﴾ هاهنا من « اليُسر » أي يسير غير عسير ، وذلك لأنّه جعل الشمس عليه دليلا ، فيكون رجوعه إلى أصله ، وقبضه إليه غير عسير ، ضرورة أنّ دليله جعلي .

( وإنّما قبَضه إليه لأنّه ظلّه ) والذي يدلّ عليه مااعتبرفي فاعل القبض ، من الكثرة العدميّة الظلمانيّة الظلّية - فافهم - .

( فمنه ظهر :﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾)[١١/١٢٣] ظهورا كان أو رجوعا ، وظلمة كان أو نورا ( فهو هو ) المسند إليه بالهويّة التي هي[١] مرجع الأمور ( لا غيره - فكلّ ما يدركه[٢] فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات ) .

[ مراتب الهويّة الذاتية ]

ثمّ من الآيات الدالّة على انطواء هذه الآية الكريمة على جملة من الحضرات والعوالم أنّ الشيخ قد تعرّض في طيّ مؤدّاها للهويّة الذاتية الإطلاقية ، بمراتبها الأربع ، المعرِبة عن الكلّ بكنهه ، حيث نبّه للهويّة الإطلاقيّة ، ثمّ لحيثياته الأربع بقوله :

( فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده ) الذي هوظاهر الهويّة الإطلاقيّة ( و

---

١) م : هو .　　　٢) عفيفي : ماندركه .

من حيث اختلاف الصور فيه ) اختلاف ظلال الزجاجات المتلوّنة عند ظهورها في النور وإظهاره لها (هوأعيان **الممكنات** ، فكمالايزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ ، كذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم « **العالَم** » ، أو اسم « **سوى الحقّ** » فمن حيث أحديّة كونه ظلاًّ هو الحقّ ) لاغير ، كما أنّه من حيث أنّه نور هو الهويّة الإطلاقيّة الوجوديّة - وفيه إشارة إلى أنّ ظلّيته مما لايزول بها كونه نورا ، كما أنّ وحدته مما لايزول بالكثرة ؛ وإليه أشار بقوله : ( لأنّه الواحد الأحد ) أي الجامع بين الوحدة النورانيّة والكثرة الظلمانيّة - ( ومن حيث كثرة الصور ) بدون اعتبار صورته الجمعيّة ( هو **العالَم** ) .

( فتفطّن وتحقّق ما أوضحته لك ) من التوحيد الذاتي الذي لايشوبه ثنويّة ظلّية الأكوان والأغيار - كما قيل :

لاترم في شمسها ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي فيء

هذا مفهومه الإجمالي . وأمّا ما علم منه من تفصيل الحضرات والعوالم : فهوأنّ **الوجود** هوظاهر الهويّة الذاتيّة [1]، و**أعيان الممكنات** هي صورها المتخالفة ، و أنّ الظلّ هو حضرة الأسماء والصفات ، وأنّ العالم هوصورها المتخالفة ؛ و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ العالم هو الظلّ الثاني [2]، والوجود في الحقيقة ليس إلاّ النور .

**[ العالم متوهّم ماله وجود ]**

( وإذا كان الأمرعلى ماذكرتُه لك **فالعالم متوهَّم** ، ماله وجود حقيقيّ ، و هذامعنى **الخيال** ، أي خُيِّل لك أنّه أمرزائد قائم بنفسه ، خارج عن الحقّ )

---

١) فباطن الهوية الذاتية هو غيب الغيوب - نوري .

٢) يعني كما أن حضرة الأسماء والصفات هي الظل الأول - فتأمل - نوري .

خروج الأشكال اللونيّة للزجاجات عن جمعيّة النور وظلّه ، ( وليس كذلك[١] في نفس الأمر ) فإنّ تلك الأشكال إنّما هي للظلال قائمة بها ، ليست قائمة بنفسها فإنّه ليس خارج الظلّ شيء ، ( ألا تراه في الحسّ متصلا بالشخص الذي امتدّ عنه؟ يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتّصال ، لأنّه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ) والشخص هو الذات للظلّ .

[ مراتب العبد ]

( فاعرف )- من هذا التفصيل المدرج في طيّ هذا البيان المثالي المنزل به الخاتم - ( عينك ) الذي هوشكل الظلّ ، ( ومَن أنت ) الذي هوباطن العين ، يعني الظلّ نفسه ، ( وما هويّتك ) الذي هو النور[٢]، يعني باطن الظلّ ، ( وما نسبتك إلى الحقّ ) نسبة الظلّ إلى نوره ، ( وبما أنت حقٌّ ) يعني طرف الجمعيّة الظلّية وأحديّتها ( وبما أنت عالَم وسوى ، وغير - وما شاكَل هذه الألفاظ -) يعني طرف كثرة الصور للظلّ وتنوّع الأشكال والألوان المتخالفة له من حيث هي قائمة بنفسها .

---

١) مراده من نفي الوجود الحقيقي نفي الوجود الانفرادي الاستقلالي ، لا غير- فلا ضير- نوري .

٢) أي النور المحمدي لهو باطن الظل المحتجب بالظل ، والظل باطن عين العبد المحتجب بصورة عين العبد التي هي شكل الظل الذي يغشيه ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشاهَا ﴾[٩١/٤] واما مرموزة ﴿ وَ النَّهارِ إِذَا جَلَّيها ﴾ [٩١/٣] فلعله كناية عن خاتمة المحمدية التي هي عين فاتحتها الراجعة إليها .

فيظهر بتلك الخاتمة الرجوعية عند قيام الساعة الكبرى شمس الاسم النور ، المحجبة بحجاب الظل ، كما في المروي بإسناد صاحب الكافي (*) في شرح حال ذلك الاسم الأعظم الجامع : « أسكنه تحت ظله ، لم يخرج منه إلا إليه » يعني أن ذلك الاسم المخزون المكنون تحت الظل الإلهي ، لم يخرج من حضرة المسمى تعالى إلا إليه جل وعلا . وذلك النور هو الشمس التي جعلها الله تعالى دليلا على الظل . إذ بالنور يظهر الظل ، والظل مظهر النور من وجه آخر - فأحسن التدبر - نوري .

(*) لم أعثر على الرواية في الكافي .

ثمّ اعلم أنه قد أدرج في هذا التفصيل **مراتب العبد** - من مبدء اعتباره إلى منتهى وجوده واختياره - حيث بيّن ستّ مراتب ، ثمّ في التعبير عن الأوّل بـ « العين » والثاني بـ « مَن » والثالث بـ « ما » : إشارة إلى ماله في الحضرات الثلاث .

هذا قبل بروز تعيّنه الباين العالمي ، ثمّ إذا ظهر ذلك وتحقّق النسبة شرَع في تفصيل ذلك بما ينبئ عن خصوصيّات كل من العوالم الإمكانيّة - على ما لايخفى على اللبيب وجه تحقيقه - .

وفي بعض النسخ :« بما أنت حقّ »- بلاواو ، فيكون « ما » موصولة ، أي : بما أنت به حقّ - وفي أكثر النسخ مع الواو ، فيكون استفهاميّة ، و إثبات الألف على غير القياس المتعارف إشارة إلى ما لهذه المرتبة العالميّة من إثبات الزوائد والنوافل .

[ المعرفة ذو درجات ]

( وفي هذا يتفاضل العلماء : فعالِمٌ وأعلم ) تفاضل الأنوار في قوابلها الشفّافة ، حسب تفاوت تلك القوابل في الصفاء وقبولها وإظهارها لما يفيض عليها من أشعّة تلك الأنوار ( فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاصّ[1] صغير وكبير ، و صاف وأصفى ؛ كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج يتلوّن بلونه ، وفي نفس الأمر لا لون له ، ولكن هكذا تُراه[2] ) - على صيغة المجهول من

---

١) قال القيصري : فقوله « صغير وكبير » يجوز أن يكون مرفوعا على أنه خبر المبتداء ، ويجوز أن يكون مجرورا صفة لظل خاص ، وخبر المبتداء قوله : «كالنور» .

٢) قال القيصري :«من أرى يُرِي - بضم الفاء وكسرالعين - أي أرانا الحق حال النور وظهوره» .

الإراءة -(ضرب مثال لحقيقتك بربّك ) أي تعلم الزجاج المذكور ضرب مثال لحقيقتك مع ربّك - فيكون نصب « ضرب » على أنّه مفعول ثاني لـ« تراه »، ويجوز أن يكون نصبا على المصدر ، والباء في « بربّك » بمعنى « مع » .

( فإن قلت : « إنّ النور أخضر » -لخضرة الزجاج - صدقتَ ) بما أدركت منه ( وشاهِدُك الحسّ ؛ وإن قلت : « إنّه ليس بأخضر ولا ذي لون » كما أعطاه[1] لك الدليل ، صدقت ، وشاهِدُك النظر العقليّ الصحيح ) فأنت في إضافة الألوان إلى النوروتنزيهها عنه صادق ، وذلك لأنّ ظلّ الزجاج المتلوّن هوالمشار إليه بقوله :( فهذا نورٌ ممتدّ عن ظلّ ، وهو عين الزجاج ) بما بيّن آنفا أنّ ذات الظلّ إنّما هو الشخص ( فهو ظلّ نوريّ لصفائه[2]) أي صفاء ذاته ، وهوشخص الزجاج . (كذلك المتحقّق منّا بالحقّ تظهر) لصفائه (صورةُ الحقّ فيه أكثر مما يظهر في غيره ، فمنّا من يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه وجوارحِه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبرعن الحقّ )كما سمعت غيرمرّة في حديث قرب النوافل ( ومع هذا عين الظلّ موجود ، فإنّ الضمير من سمعه ) في قوله : « كنت سمعه » ( يعود عليه ، وغيره من العبيد ليس كذلك ، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد ) .

[ الوجود الحق هو الله تعالى والباقي خيال في خيال ]

( وإذا كان الأمر على ما قرّرناه : فاعلم أنّك خيالٌ ، وجميع ما تدركه مما تقول فيه : « ليس أنا » خيال ) - من القوى العقليّة ودلائلها النظريّة -

---

١) عفيفي : لما أعطاه .

٢) ذلك كما قال العارف نظما : رقّ الزجاج ورقّت الخمر * فتشابها وتشاكل الأمر + نوري .

(فالوجودكلّه)- سواء أدركته بأوصافك الوجوديّة أو بسلبها عنه من الأوصاف التنزيهيّة -( **خيالٌ في خيال** )- باعتبار أنّه في قوّتك الإدراكيّة الحاكمة عليه بأنّه ليس بخيال - .

( **والوجود الحقّ** إنّما هو الله خاصّة ، من حيث ذاته وعينه ، لا من حيث أسمائه ، لأنّ **أسماءه** لها مدلولان : المدلول الواحد عينه ، وهو عين المسمّى ) أي المدلول الأوّل عين المسمّى ( والمدلول الآخر ما يدلّ عليه مما ينفصل الاسم به عن الاسم الآخر ويتميّز ؛ فأين « الغفور» من « الظاهر» و من « الباطن » ، و أين « الأول » من « الآخر » ) .

[ نسبة كل اسم مع الحق ومع الأسماء الأُخر ]

( فقدبان لك بماهو كلّ اسم عين الاسم الآخر وبماهو غيرالاسم الآخر ، فبما هو عينه هو الحقّ ) - أي بان لك بما هو عينه من الأسماء أنّه الحقّ -( و بما هو غيره هو **الحقّ المتخيّل**[1] ) أي بان لك بما هو غيره أنّه المتخيّل ، أي الوجود الظلي الذي أثبت أنّه الحقّ ، باعتبارجمعيّته وأحديّته الظلّية ، التي هي ذات الوحدة الحقيقيّة ، لاغيرها ، وهو بصدد [الف/٢٧٤] إثبات ذلك في هذه المقدّمات ، و لذلك قال : ( الذي كنّا بصدده ) .

---

١) إن **الحق** هو الحق الحقيقي القيوم الواجبي الغني المطلق ، **والحق المتخيل** هو الحق الإضافي الذي هو الإضافة الإشراقية ، كما أن الحق الحقيقي هوشمس الحقيقة ، وقديسمى الحق الإضافي الغير الحقيقي **بالحق المخلوق** به ، أي الفيض المقدس الفائض أولا وبالذات من حضرة ذات الحق الحقيقي ، ثمّ خلقت أعيان الأشياء به ، والمخلوق به هو قوله تعالى :﴿ كن ﴾ ، والخلق المخلوق بـ« كن » هو قوله تعالى : ﴿ فيكون ﴾ المصدّر بحرف الفاء في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [٣٦/٨٢]- نوري .

( فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ) لأنّ الظلّ الذي هو الدليل قد ثبت أنّه قائم بالشخص الذي هو نفسه ، والأسماء التي هي دليل كونه ، هي[1] عينه ، فلذلك قال : ( ولا ثبت كونُه إلاّ بعينه ) .

( فما في الكون إلاّ مادلّت عليه **الأحدية** ، وما في **الخيال** إلاّ مادلّت عليه **الكثرة**، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالَم )- إن كان الملاحظ من تلك الكثرة هي صور الظلالات المتنوعة بما هي كذلك - ( ومع الأسماء الإلهيّة ) - إن كان الملاحَظ من تلك الصورالمتكثرة هو وجه أحدية الظلّية[2] وجمعيتها - ( وأسماء العالم ) إن كان الملاحَظ من تلك الصور الظلّية هي نفس الكثرة[3]؛ وعلى أي حال فأصل تلك الصور إنّما هي الخصوصيّات الأسمائيّة التي بها ينفرد بعضها عن البعض .

١) م : هو .

٢) في الصحيفة السجاديّة :« لك يا إلهي وحدانية العدد » كأنه يراد من الوحدانية الجهة الجامعة بين مراتب العدد وبين آحاد الكثرة + نوري .

٣) اعلم أن ذلك الظل الرحماني له باطن وظاهر ، باطنه هو اسمه النور المسمى بالنور المحمدي ، وإشراق شمس الحقيقة - عمّت رحمتها - وظاهره هو الظل الممدود ،كماقال عزمن قائل :﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾ [٢٥/٤٥] ، أي مدّه وبسطه على هياكل أعيان الأشياء ومن [...] يسمى بالنفس الرحماني وبالانبساط الظلي وباللطف المطلقة التي هي عنصر [...] الريح الرحماني ، مادة انتشاء السحاب المزجي ، الذي هو مادة تكون السحاب الثقال الذي هو نفس الكلمة الإلهيّة ، المعبر عنها بـ « كن » بأقسامها الأربعة : الإبداع ، والأمر ، والخلق ، والتكوين ؛ فذلك الظل الممدود من جهة باطنه الممسك فيه هو الحقيقة المحمدية - حقيقة حقائق الأشياء - ومن جهة ظاهره الممدود المنبسط على هياكل أعيان الأشياء - وهو في كل عين بحسبه - هوالآدمية الأُولى، فبون [ما] بين الحقيقة المحمدية وبين الآدمية الأُولى كالبون بين السماء والأرض .

وتلك الحقيقة المحمدية محتجبة بالآدمية ، كما أن الآدمية الأُولى - وهي الظل الممدود في ☜

( ومن وقف مع الأحديّة كان مع الحقّ من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، وإذا كانت غنيّة عن العالمين فهو)- أي غناؤها عن العالمين -( عين غنائها عن نسبة الأسماء لها لأن الأسماء لها كما تدلّ عليها ) باعتبارأحد مدلوليها ( تدلّ على مسمّيات أُخر ) باعتبار مدلوله الآخر ( محقّق[1]) تحقّق الأعيان ( ذلك ) المسمّيات ( أثرها ) أي أثر تلك المسمّيات [2] التي هي مصدر ذلك

☜ الأرض والسماء -محتجبة بكل عين من أعيان الأشياء ، لكونها في كل بحسبه ويتراءا بحسبه . وفي الكافي بإسناده :« محمد حجاب الله » ، فتكون الحقيقة المحمديّة التي هي الفيض الفائض أولا وبالذات عن حضرة الذات - و هي صبغة الله - حجابا لحضرة الذات . والظل الممدود حجابا لتلك الحقيقة المحمدية . وكل عين من الأعيان الإمكانية الظلمانية حجابا للظل الممدود ، وآثار هذه الأعيان وأحكامها الكاشفة عنها هي حجبها . فمن هاهنا يوصف وينعت حضرة الذات الأقدس تعالى بغيب الغيوب ، وهو سبحانه كما قال حبيبه ﷺ :« موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ، ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضر غير محدود ، غائب غير مفقود » ومن هنا قيل : « بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » « ياهو ، يامن لاهو إلا هو » - نوري .

١) في أكثر نسخ المتن : يحقق .

٢) حاصله أن الأسماء الإلهية من جهة كون كل منها عين الآخر - يعني من جهة الوجود والحقيقة - يكون لها مدلول واحد هوتلك الحقيقة التي هي حقيقة الحقائق سبحانه ، ومن جهة كون كل منها غير الآخر- يعني من جهة المعنى والمفهوم الذي لا يمكن العينية والاتحاد فيه - وإلا لزم أن تكون الأسماء الإلهية كلها [...] وهذا هو خلاف البديهة وخلاف الحكمة - يكون لكل منها معنى غير معنى الآخر ، فمن جهة وحدة المعنى والمدلول - كما في الصورة الأُولى - يكون ذلك المعنى والمسمى المشترك بين الأسماء مصدرا يصدر عنه ظله الوحداني ، المسمى بالوجود المنبسط والنفس الرحماني والرحمة الواسعة ، وذلك الظل الوحداني هو التجلي الأزلي المسمى بالنور المحمدي المستور فيه ، وهو الاسم المكنون الذى أمسكه في ظله ولم يخرج منه إلا إليه ، وهوالاسم الذي أشرقت به السموات والأرضون ، وقد يسمى بحقيقة الحقائق في الأشياء ، وبإمام الأئمة في الأسماء وفي زواياه خبايا .

وأما من جهة أن لكل من الأسماء معنى ومفهوما عقليا غير ما للآخر ، يكون كل معنى من تلك المعاني المختلفة مصدرا لعين من الأعيان الثابتة المختلفة نوعا . فكل عين من الأعيان الإمكانية تكون أثر معنى من معاني الأسماء الإلهية ، وأثر الشيء هو صور جهاته وحكاية صفاته ومثاله وخياله - فافهم إن شاء الله - نوري .

الأثر ، وهو العالم [١].

[ سورة الإخلاص نسبة الحق تعالى ]

وقد كشف عن معنى الأحديّة قوله : (﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [١١٢/١] من حيث عينه )- أي الهويّة الإطلاقيّة الجامعة للأسماء كلّها - أحدٌ من حيث أنّه عين الكلّ ، وهو الأحديّة العينيّة التي لايشوبها شيء من النسب والإضافة .

(﴿ الله الصَّمَد ﴾ من حيث استنادنا إليه ) في الافتقار ، وهذا أحديّة الكثرة ، وفيها مبدء أمر النسبة ، لذلك أخذ في نفي سائر الأصناف عنها .

(﴿ لَمْ يَلِد ﴾) أي ليس في نسبة استنادنا إليه [٢] نسبة الوالديّة و المولوديّة ( من حيث هويّته ونحن [٣]) أنّه والد بالنسبة إلينا نحن ، أو ما يجري مجراه مما يحصل الشيء منه مستقلاً بنفسه ، كالعلّية والفاعليّة وغير ذلك .

( ﴿ وَلَمْ يولَد ﴾كذلك ) من حيث هويّته ونحن ، بأن يكون مولودا أو ما يحذو حذوه - كالمعلوليّة والمعموليّة - .

---

١) قال القيصري : « الأسماء من وجه غيرها ، وإن كانت من وجه عينها ، لأنها كما تدل على الذات كذلك تدل على مفهومات يمتاز بعضها عن البعض بها ، ويحقق ذلك المفهوم أثر تلك الأسماء ، وهو الأفعال الصادرة عن مظاهرها » .

٢) خلاصة نقد محصله : ليس في تلك النسبة الاستناديّة نسبة استناد شيء إلى شيء فافهم ان كنت من أهل الإشارة - فلاتغفل - قال الأمير- أمير ملك الولاية ﷺ -: « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء»- نوري

٣) قال القيصري : « يجوز أن يكون ونحن نلد - والواو للحال - ويجوز أن يكون للعطف ، ومعناه : لم يلد من حيث هويته وهوية عيننا ، فإن الأعيان من حيث الهوية والذات عين هويته وذاته ، وإن كانت من حيث التعين غيرها » .

(﴿ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد ﴾كذلك ) من حيث هويّته ونحن ، بأن كنّا فاعلين مستقلّين ، متكافئين في التقدّم والعلوّ .

وقداندرج في هذا سائرأصناف النسب ، وذلك لأنّ مؤدى قوله :﴿ اللهُ الصَّمَد ﴾ نفي سائرالنسب عنه إلاّ مجرّد نفي انتسابنا إليه واستغناه عنّا ، فبيّن ذلك بما يستوعب أصنافها كلّها ، فإنّ المنتسبين لايخلو أمرهما في النسبة عن أن يكون أحدهما عاليا مقدّما محيطا ، كما للعلّة إلى المعلول ، والقديم إلى الحادث ، والعامّ إلى الخاصّ ، أوسافلا مؤخّرا محاطا ، كما للمعلول إلى العلّة ، والحادث إلى القديم ، والخاصّ إلى العامّ ، أو يكونا متكافئين في ذلك ، متقابلين ، وفي هذا القسم الأخير لكلّ من المنتسبين تفرّد واستقلال بنفسه ، دون القسمين الأوّلين ، ولذلك كرّر لفظ « الأحد » في الأخير .

( فهذا نعته ) في كيفيّة انتساب الأسماء إليه ونسبته إليها ( فأفرد ذاته بقوله : ﴿ اللهُ أَحَدٌ ﴾ ) من حيث نفي تلك النسب عنه بصنوفها وجزئياتها (وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند إليه ، ونحن أكفاء بعضنا لبعض ؛ وهذا الواحد ) - وهو الأحد المنتفي عنه هذه النسب التي هي لنا - ( منزّه عن هذه النعوت ) التي هي لنا ( فهو غنيّ عنها ، كما هو غنيّ عنّا ؛ وما للحقّ نسب ) عند تبيين أصله وتعريف ما عليه منه وفي نفسه ( إلاّ هذه السورة - سورة الإخلاص -) التي إنّما أتى بها الحضرة الختميّة ، التي أُوتي بجوامع الكلم ، تبيّنالكمال استغناء الله عن العالم ونفي الصفات والأسماء عن جلاله ، على ماورد عن **أمير ممالك الولاية علي** عليه السلام[1]:

---

١) نهج البلاغة : الخطبة الأولى . .

« كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه » وبه سمّيت سورة الإخلاص (وفي ذلك نزلت) .

( **فأحديّة الله** من حيث الأسماء الإلهيّة التي تطلبنا : أحدية الكثرة ) على ما يستفاد من ﴿ الصمد ﴾، ( وأحديّة الله من حيث الغِنَى عنّا وعن الأسماء : أحديّة العين ) على ما هو مؤدّى ﴿ اللهُ أحَد ﴾( وكلاهما يطلق عليه اسم الأحد ) فقوله : ﴿ أحدٌ ﴾ شامل لهما ( فاعلم ذلك ) .

( فما أوجدَ الحقُّ الضـلالَ وجعلها ساجدة ) على الأرض خاضعة متذللة له ( متفيئة عن الشمال ) ، وهو طرف شمول الطبيعة وشيوع أحكامها الظاهرة أولا ، ( واليمين ) ، وهو طرف ميامن تعيّن الحقيقة وظهور أحكامها المختفية آخرا ، على ما ورد في التنزيل : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَ الشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ ﴾ [٤٨/١٦] فإنّه قد علم في طيّة أن تفيئ ظلال الشيء الواحد الذي هو ذو أظلال وصور شماليّة جلاليّة ، ويمينيّة جماليّة إنّما هو لسجدتهم لله داخرين .

فما بيّن لك هذا ( إلاّ ) ليكون ( دلائل لك عليك وعليه ، لتعرف من أنت ؟ وما نسبتك إليه ؟ ) في قيام وجودك به ، قيام الظلّ بشخصه ( وما نسبته إليك ) في استغنائه عنك استغناء الشخص عن ظلّه ( حتى تعلم من أين ومن أيّ حقيقة إلهيّة اتّصف ما سوى الله **بالفقر الكلّي** ) وهو الاحتياج في الوجود نفسه ( إلى الله) احتياج الظلّ إلى شخصه ( **وبالفقر النسبي** بافتقار بعضه[1] إلى بعض ) وذلك كما في انتظام أمرالمعاش أو تبيين طريق المعاد ، فإنّه

---

١) م ن : بعضنا .

في الأوّل يفتقر أهالي ظلال اليمين إلى الشمال ، كما أنه في الثاني بالعكس .

( وحتّى يعلم من أين ، ومن[١] أيّ حقيقة اتّصف الحقّ بالغِنى عن الناس والغِنى عن العالمين واتّصف العالم بالغِنى -أي بغِنى بعضه عن بعض من وجه) لكن لابد وأن يكون وجه الاستغناء ( ما هو عين ما افتقر به إلى بعضه[٢]) .

فعلم أنّ العالم له الافتقار الكلّي والجزئي ، والحقّ له الاستغناء الكلّي ، منزّه عن الافتقار الكلّي والجزئي ، وأمّا الاستغناء الجزئي فقد يكون للعالم ، ولكن لابدّ وأن يكون فيه جهة افتقاريّة - بدون ذلك لايمكن - ( فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شكّ - افتقارا ذاتيا - وأعظم الأسباب له سببية الحقّ ، ولاسببيّة للحق يفتقر العالم إليها ، سوى الأسماء الإلهيّة ) ، كالحياة والقدرة والخلق والرزق ، وذلك سواء كان من المظاهر الجزئيّة التي للعالم ، أو عين الحقّ ، على ما قال :

[ العالم مفتقر ]

( والأسماء الإلهيّة كلّ اسم يفتقر العالم إليه ) سواء كان ذلك المفتقر إليه ( من عالم مثله ) كاحتياج الابن مثلا إلى الأب في ظهوره ( أو ) من ( عين الحقّ ) كاحتياجه في حياته إليه ، ( فهو الله لاغيره ) هذا خبر «كلّ اسم» متّصف بتلك الأوصاف ، فـ «كلّ اسم» مبتداء ، و« يفتقر » صفة له - .

( ولذلك قال :﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ﴾) فأطلق « الفقر»

---

١) عفيفي : أو من .
٢) عفيفي : إلى بعضه به .

عليهم بإطلاقه، لأنّه ذاتي لهم كليّا وجزئيّا (﴿ وَ اللَّهُ هُوَالْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾)[١٥/٣٥] وقيّد الغناء بالله بالحميد منه ، لما عرفت أنّ الغناء الجزئي قد يكون للعالم فيه حقّ، وعلى التقادير فالمفتقَر إليه لابدّ وأن يكون هو الله - على ما عُلم من النصّ - .

( ومعلوم أنّ لنا افتقارا من بعضنا إلى بعض[١]، فأسماؤنا أسماء الله تعالى ، إذ إليه الافتقار بلا شكّ ، وأعياننا في نفس الأمر ظلّه ) المتقوّم به ( لاغيره ، فهو هويّتنا ) باعتبار نسبة الأسماء إلينا ( لا هويّتنا ) في نفسه .

( وقد مهّدنا لك السبيل ) في تحقيق ذلك مما يشاهد من الظلّ وقيامه بالشخص ( فانظر ) في ذلك حتّى يتبيّن لك ما به تصل إلى المراد .

*

* * *

*

[ تمهيد للفص الآتي ]

ثمّ إنه قد تبيّن مما نبّهت عليه في أمر تنسيق هذه الفصوص وترتيبها أن الفص الهودي كاشف عما بُدئ به من السير الكمالي الإظهاري الذي على عرض أرض الكون الجمعي الإنساني ، فلذلك خصّه بالحكمة الأحديّة التي حضرتها أول التعيّنات قائلا :

---

١) عفيفي : من بعضنا لبعضنا .

# [ ١٠ ]

# فص حكمة أحدية في كلمة هودية

وإذا نظرت إلي أول بيّنات اسم هود (ا ا و ال) ظهرلك أوليّته ؛ وكذلك إذا تأمّلت في بيّنات[١] عدده[٢].

وأيضا - فإن لكل من الكلمة والاسم له حروفا من أول المراتب ، وبيّن أن الأول - حيثما كان - غالب عليه حكم الإجمال - على مامرّ غير مرّة - وإذ كان صورة النظم لها مزيد اختصاص بالإجمال ، وأجلى مراتب ظهوره وأتمّها حكما عالم الأفعال التي فيها منتهى أمر التفصيل ، وعليها مبتنى أوضاع

---

١) كتب في الهامش (١٥) ، وكتب تحته ( ١١ ) وأيضا تحته ( ١ ) .

ثم كتب المحشي تعليقا عليه :« بينات عدد هود كه (١٥) است ، بينه «ها» الف است ، وبينه الفش - يعني صورت عشره - (ل) و(ف) . وعدد لام و فا صدوده است ، بدين صورت : (١٠١٠) ، به ضابطه رو به آحاد صدوده حرف « با » مي شود . وبينه حرف با چون «ها» باز الف است ، پس دوالف برميگردد بمفاد حرف « ب » ثانيا وبينه « با » همان الف است لهذا تصوير نمود عدد هود را به صورة (١٥) وبينه پانزده را به صورت دو الف . ودوالف را كه راجع به حرف با است بصورت يك الف كه در مرتبه از تصوير نموده شد . ودلالت حرف الف بر أوليت ظاهر است عيان وحاجتي نيست به بيان - نوري » .

٢) هود : ١٥ = يه . وبيناته : (ا ا) = ٢ = ب . وبيناته = ا .

الأنبياء وأحكامهم أخذ يبيّن الوحدة الإجمالية في مرتبة الفعل بصورة النظم قائلا :

( إنّ لله الصراط المستقيم ) * وهو أقرب الطرق لأن الأقرب هو الأقوم ، وهو * ( ظاهرغيرخفيّ ) أمرظهوره ( في العموم) من الخلائق

( في كبير وصغير عينه ) * إذ لاتفاوت للأعيان في ذلك وإن كان صغيرا بحسب الظاهر ناقصا ، كما أنه لاتفاوت للحقائق في ذلك ، وإن كان جاهلا بحسب الباطن[1] ناقصا فيه ، كما قال :

* ( وجهول بأمور وعليم )

( و لهذا وَسعت رحمتُه * كلَّ شَيء من حقير وعظيم )

قدرا ومنزلة .

تلويح :

لايخفى - على الواقف بأساليب أُولي الأيدي والأبصار وعبارات إشاراتهم - أنّ كلمة[2]« هود » في عرفهم ذلك عبارة عن الدال الكاشف اسم « هو » بما له من الأحكام في غيبه .

---

١) إن الجاهل من الحقائق هوالحقيقة القهرية التي مظهرهاإبليس الجهول الذي هوأبوليس وأبوالجهل الكامل الجامع ، البالغ في الجهالة والعميمة - فافهم فهم نور ، لاوهم وهم وزور- نوري .

٢) لعله يريدمن وجه الإشارة كون تلك اللفظ منحلة إلى لفظة « هو » ولفظة « دال » كمالايخفى - نوري .

كما تنحل لفظة « داود »- حسبما جاء به الخبر(*)- إلى داوى وده - تفطن - منه .

[ كلّ دابّة على الصراط المستقيم ]

الذي يدلّ على أنّ لهود هذا المشهد الذوقي ما ورد في التنزيل حاكيا عن «هو»* (﴿ مَا مِنْ دَابَّةٍ إلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾) [٥٦/١١] ، وهو المنهج الاعتدالي الموصل إلى الكمال الختمي ، الذي به سبقت الرحمةُ غضبَه ؛ ( فكلّ ماشٍ[١]) من السالكين نحو ذلك الكمال ( على صراط الربّ المستقيم ) ضرورة أنّ المأخوذ بالناصية لاينفك عن الآخذ ، فهو واصل ألبتة إليه[٢].

[ المآل إلى الرحمة ]

( فهم غيرُ مغضوبٍ عليهم من هذا الوجه ) وإن كان بحسب مداركهم الجزئيّة الكونيّة ، وسلطان الواهمة عليها كلّها فيهم ترى بعضهم يسوقون مطايا أفعالهم وإدراكهم إلى مهامه نهايات التفرقة الموحشة ، فيفضي بذلك أمرهم إلى دركات الحرمان ونيران البُعد والخذلان ، ولكن لم يزل لذلك الكمال وجه إليهم ، به يأنسون ونحوه ينتهجون ، فهم في سلوكهم الموصل إلى ذلك

☜ أي لفظة « هو » دالة على معناه الذي هو اسم هو ، واللفظ في باب الأسماء هو اسم الاسم - كما تقرر في محله - منه .

(*) إشارة إلى ما جاء في علل الشرائع (٧٢/١ ، الباب ٦٣ ، ح١) في حكاية مكالمة النملة مع سليمان ﷺ : « لأن أباك داود داوى جرحه بودّ ، فسمي داود » .

١) م : ماشي .

*) كذا - ولعل الصحيح : عن هود .

٢) إشارة إلى مفاد ما قيل نظما بالفارسيّة :

گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزي * گفتا كه نيك بنگر شايد رسيده باشي - نوري .

غيرمغضوب عليهم( ولاضالّون ) وإن كان في طريقهم ذلك من الأغوارالهائلة والمهامه المضلّة مالا يحتمله إلا كل فحل من أبطال الرجال ، فإنّ ذلك واقع في طريقه بالعرض .

( فكما كان الضلال عارضا ، كذلك الغضب الإلهي عارضٌ ، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء[١] - وهي السابقة[٢] -) وتطابقت البراهين الحكميّة العقليّة والمؤيّدات الذوقيّة اليقينيّة ، أن كلّ حركة إنّما ينتهى عند حصول مبدئها الباعث لها ، ولذلك ترى سائر العوالم والحركات دوريّة .

ثمّ إذ قد بيّن أن المآل إلى الرحمة ، شرع يتبيّن أنّ ذلك عامّ ، فإنّ مآل الذوات كلّها إليها ، قائلا : ( وكلّ ما سوى الحقّ دابّة - فإنّه ذو روح - وما ثمّ من يدبّ بنفسه ، وإنّما يدبّ بغيره ، فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي هو على الصراط المستقيم ) والذي يدبّ مستقلاّ بنفسه هو الحقّ ، كما أنّ الذي يدبّ عليه هو الصراط ( فإنّه لايكون صراطا إلاّ بالمشي عليه ) .

* * *

---

١) إن الرحمة الواسعة لهي الرحمة الامتنانية التي غير مسبوقة بالاستعداد والاستحقاق ،كما قيل :

داد حق را قابليّت شرط نيست ... بلكه شرط قابليّت داد اوست

فالرحمة رحمتان : امتنانية غير مسبوقة ، واستحقاقية مسبوقة بالاستعداد والقابليّة - نوري .

٢) وذلك كما قال تعالى : ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[٢٩/٧] وقال جل من قائل : ﴿ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٥٣/٤٢] فالحاصل : « كل يرجع إلى أصله » ، ففي الحركة الإيجاديّة - نزوليّة كانت الحركة الوجوديّة أو رجوعيّة - يجب أن يكون ما منه وما فيه وما إليه واحدا متحدا ضربا من الوحدة التي لا يعرفها إلا الأوحدي الفريد في الدهر ، وهي الوحدة الإحاطيّة الوجوديّة التي قال سبحانه في الإشارة إليها :﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٥٤/٤١] - نوري .

فهذا هو معنى كون حركة حضرة الوجود دوريّة - فافهم فهم نور لا وهم وهم وزور - منه .

وإذ قد انساق مآل إجماله هذا المساق بما هو مقتضى الذوق الهودي ، أتى بنظم يفصح عن ذلك على ما عليه الكلمة الختميّة في التوحيد الفعلي من القول الفصل، الفارق في عين الجمع ، المنزّه في عين التشبيه ، قائلا :

( إذا دانَ لك الخلقُ * فقد دان لك الحقّ )

لما مرّ من أنّ الفاعل من الخلق في فعله بالتبعيّة ، فلا يتخلّف عنه المتبوع .

( وإن دانَ لك الحقُّ * فقد لايتبع الخلقُ )

لأنّ المتبوع المستقلّ بنفسه له الإحاطة في [الف/٢٧٥] الأحكام ، فلا يكون محاطا [١]، فشبّه ونزّه .

( فحقّق قولنا فيه * فقولي كلّه الحقّ )

أي اسمع قولنا في هذا المرام ، فإنّه مما لاحركة له بنفسه ، وللقول في حركاته مقالات إليك من هذا الباب إن وعيت .

( فما في الكون موجود * - تراه- ماله نطق )

( وماخلقٌ تراه العين * إلاّ عينه حقّ [٢])

( ولكن مودَع فيه ) * أي له في الخلق مواطن الاختفاء

كما أنّ له فيه منصّات الظهور * ( لهذا صورُهُ حِقّ [٣])

---

١) قال عز من قائل : ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٥٤/٤١] فالإحاطة الوجوديّة الكليّة لايمكن أن يبقى معها ثنويّة التقابل. ففيه تنزيه في عين التشبيه الذي هونتيجة الإحاطة الوجودية ، وتشبيه في عين التنزيه، الذي هو نتيجة تلك الإحاطة النافية لثنوية التقابل ، المنافية لبقائها ، فسبحان من جمع بين الضدين من جهة واحدة ، التي هى الإحاطة الوجوديّة - نوري .

٢) محصل معناه هاهنا أن صوره مظهره - نوري .

٣) كذا قرأ الشارح « الحِق» بكسر الحاء . قال في الصحاح : « والحِق - بالكسر - ماكان من الإبل ابن ثلاث سنين وقد دخل في الرابعة ، والأُنثى : حِقّة وحِقّ أيضا . سمي بذلك ☜

أي مطايا ظهوره وصوره[١] إنّما هو الحِق ، وهو من الإبل ما بلغ عمره إلى أن يركب عليه ، ويظهر فيه .

ومن تأمّل في الأبيات الثلاثة ظهرله من التوحيد الجمعي ما يستفاد من قوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[٢] وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] بترتيبه .

[ أقسام العلوم الإلهية ]

ثمّ إنّ الحركة والفعل - الذي هو محلّ البحث هاهنا - منها كوني ظلّي لا اعتداد به لديهم ، و منها وجوديّ حقيقيّ هو مقصد الإشارة و الدلالة عندهم ، وهو ما لمدارك الكمّل من التنوّعات الذوقيّة وتطوّراتهم فيها ، فأخذ في تحقيق ذلك فيه بقوله :

( اعلم أنّ العلوم الإلهيّة الذوقيّة الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف

☜ لاستحقاقه أن يحمل عليه وأن ينتفع به » . ولكن الكاشاني (ص١٥٢) والقيصري (ص٧١٥) قرءا بضم الحاء وقال القيصري :« أي صورالخلق حُقٌّ له - بضم الحاء - وهوجمع الحقاق . شبه صورالخلائق بالحقاق والحق بما فيها ، فالصورجمع الصورة ، سكن الواولضرورة الشعر» .

١) سرّذلك كون منزلة صورة الشيء منه منزلة ظهوره ، ولما كان منزلة الخلق من الحق عندالعارف بالله منزلة الصورة من المعنى وصورة الشيءكما يكون مظهره يكون حجابه في عين كونه مظهرا ، ومن هاهنا قيل : « بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » - نوري .

٢) يريدون في عرفهم من لفظة « المثل » المثل الأعلى ، الذي هو المعنى المحمدي الظاهر في صورة الآدمي ، وهو- أي النور المحمدي - هوالاسم المكنون الذي أمسكه سبحانه في ظله لم يخرج منه إلا إليه ، كما مرّ منا الإشارة إلى هذا السرّ المكنون المخزون المستور عن الخلق فيما سبق منا - نوري .

القوى الحاصلة ) هي ( منها ، مع كونها راجعة إلى عين واحدة )- وهوعين الحقّ المتجلّي في تلك القوى بما لها من القبول - .

( فإنّ الله تعالى يقول[١] : « كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده الذي يبطش بها ، ورجله الذي يسعى بها » فذكر أن هويّته هي عين الجوارح ، التي هي عين العبد ، فالهويّة واحدة[٢]، والجوارح مختلفة ) ولكون تلك الوحدة حقيقية يستجمع مع التكثّر والتخالف ولا ينافيها ذلك أصلا ، فإنّ لكلّ من تلك القوى شعورا خاصّا بتلك الوحدة .

( ولكلّ جارحة علمٌ من علوم الأذواق يخصّها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح ،كالماء حقيقة واحدة تختلف[٣] في الطعم باختلاف البقاع) واكتساب خواصّها المعدنيّة منها ، و ذلك للطافته وصلوح اتحاده بما يجاوره ويمرّ عليه ، وبهذه المناسبة شبّهها بالعلم ( فمنه ﴿ عَذبٌ فُراتٌ ﴾) له صلوح التغذّي ( ومنه﴿ مِلحٌ أُجاجٌ ﴾) ليس له ذلك ( وهو ماء في جميع الأحوال لايتغيّر عن حقيقته وإن اختلفت طعومه ) .

[ علم الأرجل ]

( وهذه الحكمة من علم **الأرجل** ) وذلك لما سبق من أنّ الفيض في

---

١) مضى الحديث .

٢) يعني بطور الوحدة في الكثرة الذي هونتيجة الكثرة في الوحدة وفرعها المتفرع عنها . ولا يتمكن من ادراك ذلك الأصل الذي هو أم الأُمهات وأصل الأُصول في المعارف الإلهية إلا الأوحدي الفريد في الدهر - نوري .

٣) عفيفي : مختلف .

ذلـك عـلى صـورة المحـلّ القابـل ، متلبّسـا بخصوصـيـات المشـاعر الجزئيّـة ومشخّصاتها ، فهو من طرف السِفل والرِجل ، دون ما يفاض على العقل بكلّيته بدون توسّط الآلات والجوارح ، فإنّه من طرف العلو .

والذي يدلّ على ذلك ( هو قوله تعالى : ﴿ فِي الأُكُلِ ﴾) [٤/١٣] وهو التغذّي بما يفاض عليه روحا أو جسدا (لمن أقام كتبه) وهي كلية تفاصيل البيان ، سواء كان من طرف الجزئيّات و فرقان الجوارح القوابل ، أو من الكلّيات وقرآن العقول الفواعل ، أو ما يجمعهما ، كما قال الله : ﴿ وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَ الإِنجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ ( وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ﴾) [٥/٦٦] .

وإنّما خصّص هذا بعلم الأرجل ( فإنّ **الطريق** - الذي هو **الصراط** - هو للسلوك عليه ، والمشي فيه ، والسعي لايكون إلاّ بالأرجل ، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم ، إلاّ هذا الفن الخاصّ من علوم الأذواق ) وهوأنّ الناس عند تحرّكهم في مدركاتهم الجزئيّة نحو مستلذّاتهم المألوفة ومشتهياتهم المطبوعة ، غير مستقلّ بنفسه في تلك الحركة ، بل مجبور ، جبر من أخَذ نواصيَه مَن هو أعلى منه وأقوى ، ومِن ثمّة ترى التائب عن الذنب - وهو الذي يتحرّك إليه بتلك الحركة طبعا - عائدا إليه وهو نادم في عوده ، عائذ منه ومباشرله ، حريص عليه كما قيل :

وإذاذكرت التائبين عن الطِلا [١] * لاتنس حسرتهم على أوقاتها

١) الطلاء : ماطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه ، ويكنى به عن الخمر .

ولايتوقّف المتفطّن اللبيب هاهنا أنّه ما ذلك إلاّ صفات مجبور محسور ، وسمات متحيّر محصور .

[ مساق المجرمين ]

( فيسوق المجرمين - وهم الذين استحقّوا ) بجرمهم ذلك وسعيهم في صراطه المستقيم ( المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور ، التي أهلكتهم[1] عن نفوسهم بها ) بما ورد في الحديث[2] : « نُصرتُ بالصبا » - وهو الريح الذي يستقبل الوجه عند توجّهك إلى مطلع شمس الظهور والإظهار - « وأُهلكت عاد بالدَبور » ، وهو الريح الذي يستدبرك في ذلك ، فهو يسوقك إلى ذلك المطلع ، وإن كان ما يروحك ترويح الصبا ، وذلك من مرورها على المطلع وظهورها عليك بآثاره -كما قيل[3] :

أيا جبلي نعمان بالله خلّيا * سبيلَ الصبايخلص[4] إليَّ نسيمها

فإنّ الصباريح إذا ما تنسمت[5] * على قلب محزون تجلّت همومها

---

١) عفيفي : أهلكهم .

٢) « نصرت بالصبا وأهلكت عادبالدبور » راجع البخاري : ٤١/٢ . ١٣٢/٤ و١٦٦ . ١٤٠/٥ . مسلم : صلاة الاستسقاء ، باب في ريح الصبا والدبور ، ح١٧ ، ٦١٧/٢ . المسند : ٢٢٨/١، ٣٢٤، ٣٤١، ٣٥٥، ٣٧٣ .كنزالعمال : ١١/ ٤٤١ و٤١١ ، ح ٣٢٠٧١ ، ٣١٩٢٥ .

٣) البيتان لمجنون العامري قيس بن الملوح (ديوانه : ٣٩) وبينهما :

أجد بردها أو يشف مني حرارة * على كبد لم يبق إلا صميمها

٤) قوله : يخلص بصيغة المضارع المجرد ، وإليّ بالياء المشددة - ياء المتكلم وحده - نوري .

٥) قد نقل فيه «متى ما تنسمت ». هذا هو الألصق والأوفق وزنا ، بل وفصاحة ومعنى - تفطن - نوري .

( فهو يأخذ بنواصيهم[١]، والريح تسوقهم) ، وفي عبارته هاهنا لطيفة إنّما يتفطّن لها من تذكّر ما مهّدنا قبل من تقديم الضمائر الأسماء الإلهيّة ، وقربها إلى الذات ، وتخلّف الظواهر منها وتأخُّرها عنها ، وتقدُّم ضمير الغايب منها على الكلّ .

ومما يلوّح على ذلك أنّ لفظ « هود » ذلك الضمير مع الدال الدالة على إظهار أمره وتعيّن حكمه ، فعلم بذلك وجه اختصاص هذا الذوق بهود فـ« هو » هو المسند إليه أخذ النواصي ، ولا شكّ أنّه كلّما كان أقرب إلى الذات من الأسماء ، كان أقهرفي الحكم وأشدّ في إنفاذه -

[ عين القرب في جهنّم ]

فلاتخالف[٢] -كيف ، وما يروحه من أصل جبلّته وطينة طبيعته يسوقه ( - وهي عين الأهواء التي كانوا عليها - إلى جهنّم ، وهي البُعد الذي كانوا يتوهّمونه ) لخفائها و سترها عن أنظارهم و عقولهم التي إنّما يتميّز و يحكم بين الأشياء بعقائد الأضواء التشريعيّة الواقعة بها أمرالصورة مواقع كمالها وتمامها .

وممّانبّهت عليه في التلويح ظهروجه تقدّم هذا الطرف وتقرّبه إلى الذات.

( فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب ، فزال البُعد ، فزال مسمّى « جهنّم » في حقّهم ) - وهو البُعد ، فإنّه معرَّب ، فارسي الأصل ، يقال : « ركيتُه جهنام » : أي بعيدة الغور ، وكأنّه في الفرس :

---

١) يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ ﴾ [٢١/٥٠] - نوري .
٢) أي لاتخالف الريح هو ، أي الآخذ بالناصية طبعا - نوري .

« چه نم[1]» - ( ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنّهم مجرمون ) مجبورون في ذلك بما يحطّ به عند الناس مراتب أقدارهم ، ومنازل تمكّنهم في التعيّن ، واستقرارهم ( فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنّة ؛ وإنّما أخذوه ) - هم أنفسهم - ( بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها ) في أُصول قابليّاتهم ( وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم ، لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة ، فما مشوا بنفوسهم ، وإنّما مشوا بحكم الجبر ) في ذلك البُعد الموهوم ( إلى أن وصلوا[2] إلى عين القرب ) .

---

١) الرَكِيّة : البئر . وجمعها : ركيّ و ركايا . وركيّة جهنام - بكسر الجيم والهاء - أي بعيدة القعر (الصحاح) . وفي كون الكلمة عربيّا أو معرّبا ، وعلى الثاني كونها مأخوذة من الفارسية أو العبرية خلاف مذكور في كتب اللغة .

٢) قوله : « إلى أن وصلوا » واهٍ جدا ؛ إذ القرب من جانب الحق غيرمجد ، بل المفيد هو القرب من جانب العبد ، الحاصل بالوجود التشريعي ، كيف لا ـ ولو كان مجرد قرب الحق سبحانه المستفاد من هذه الآيات المتشابها[ت] - التي لايعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم - كافيا في صيرورة عبده الكافر المنكر له تعالى مقربا لديه تعالى ، للزم عدم التفاوت في ذلك التقرب بين الحضرة المحمديّة الختميّة الخاتمة في التقرب ، وبين أقل ذرة من ذرات الموجودات العالميّة ، والمخلوقات الدنيّة الخسيسة البالغة في الدناءة والخساسة . وذلك لقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ [٣/٦٧] ، إذ الدني والأدنى ، والشريف والأشرف الأعلى ، كل مستغرقة في بحرالرحمة الواسعة الرحمانية ، والتفاوت إنما يحصل ويتحصّل بالرحمة الرحيميّة . كيف والبعد منه تعالي هو بعينه عين قربه وبالعكس كما يشاهد صاحب المرتبة القرآنية كمال البعد منه تعالى في عين كنه القرب منه جلّ وعلا .

فالحاصل : التمسك في باب القول بانقطاع دار العذاب الشخصى ، يعني جهنم الشخصيّة بما هي شخصيّة - كما هو مشرب هذا الشيخ ومن تبعه - بأمثال هذه الوجوه المشحونة بالمغالطات والمغلطة غير مجد أصلا ـ كما لا يخفى على من أنصف عقله بل روحه وسرّه - نوري .

(﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَ لَكِن لاَ تُبْصِرُونَ ﴾[٥٦/٨٥] وإنّما هويبصر ، فإنّه مكشوف الغطا ) لوصوله إلى قرب لايسعه الغطاء ( فبصره حديد ، فما خصّ ميّتا من ميّت ، أي ما خصّ سعيدا في العرف[١] من شقيّ ) عند إثبات القرب للعبد ، فإنّه قال : (﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [٥٠/١٦] وما خصّ إنسانا من إنسان ، فالقرب الإلهي من العبد ) مطلقا ( لا خفاء به[٢] في الإخبار الإلهي ) وعدم تبيين القريب وتميّزه من البعيد منه .

وما ورد في قوله ﷺ[٣]: « لايزال العبديتقرّب إليّ بالنوافل » وهي غير التكليفات المكتوبة عليه مما خصّ بوقت معيّن ، وحُدّ بعدد مخصوص ، فإنّهاهي الزوائد من أفعال العبد ، وهي معدّات ذلك التقرّب - ففي دلالة هذا الحديث ضرب من الإجمال ، فإنّه إنّما يتبيّن من الحديث كيفيّة ذلك القرب وغايته - لا غير .

( فلا قرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى ، فهو حقّ مشهود في خَلق متوهَّم[٤]) فإنّ

---

١) عفيفي بعض النسخ : القرب .
٢) م : لاخفائه . التصحيح من عفيفي وسائرالشروح .
٣) مضى الحديث .
٤) إن أراد من المتوهَم هاهنا البائن عن الحق سبحانه ببينونة العزلة (*) التي يلزمها أن يكون كل من المتبائنين موجودا محدودا في الوجود وكمالات الوجود - بماهو وجود - وأن يكون وجود كل منهما وجودا مقيدا ناقصا عن درجة الكمال ، الذي هوكمال الكمالات وتمام التمامات وفوق التمام ، فهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من رب العالمين . وذلك هو بعينه ما قال إمام الموحدين وقبلة العارفين ، علي أمير المؤمنين ﵇ : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » . وقال أيضا :« داخل في ☜

الحقّ موجود ، والخلق كائن في ظلاله[1] ، متخيّل ، على ما سبق في الفصّ اليوسفي .

[ الحقّ عند أهل الكشف ]

( فالخلق معقول ) لأنّه ليس خارج المشاعرله وجود[2]( والحقّ محسوس مشهود ) فإنّه الموجود في الخارج عن المشاعر ، الداخل[3] في المداخل الحسّية على المشاعر، وذلك إنماهو(عند المؤمنين) ممن وصل إلى اليقين ، وميّزه عن المتخيّلات ، إمّا نظرا وحدسا ، أوسماعا وتفرّسا ( وأهل الكشف والوجود )

---

☜ الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لاكخروج شيء عن شيء » - إلى غير ذلك مما يمنع عن البينونة عزلةً - وإن أراد غير ذلك فهو كفر وزندقة - نعوذ بالله منه ومن أمثاله من الأقوال الواهية - نوري .

(*) خلاصة مقالتي هاهنا هو أنه إن أُريد من كون وجود الخلق موهوما غير مطابق للواقع ، وهميا وباطلا غيرحق ، أن كون وجود الخلق بائنا عن وجود حضرة الحق الحقيقي الغني المطلق القيومي الواجبي سبحانه ببينونة العزلة - المستلزمة لكون كل من المتبائنين بهذه البينونة في الوجود محدودا ناقصا وقاصرا عن درجة كمال الكمالات وتمام التامات - وهمي غير مطابق للواقع وموهوم باطل غير حق ، فهو الحق البحت الذي هو التوحيد الحق ، ولأجله أُنزل الكتب وأرسل الرسل من عند رب العالمين ، وهو الغاية القصوى منهما ومن إيجاد الأرض والسماء روحا وجسدا - فافهم فهم نور ، لا وهم ظلمة وزور - نوري .

---

١) إن ظله ظل واحد بالذات ، متعدد من جهة ما يتعلق به من الأسماء ومظاهرها المتكثرة ، وذلك كما قال : إنما أمرنا واحدة - نوري .

٢) هذا بظاهره مردود اللهم إلا أن يراد من الوجود الوجود البائن ببينونة العزلة ، فله وجه موجه - نوري .

٣) فلو أراد من الدخول دخول شيء في شيء : فهو كفر وزندقة . وأن اراد لا كدخول شيء في شيء : فهوالحق الذي هو قرة عين الموحد - كما أشرنا إليه قبيل هذا - نوري .

من الواصلين إليه بالذوق والشهود في المشاهد الحسّية التي بها أُرسلت الرسل وعليها أُنزلت الكتب ، بدون توسّط وضع ولا تعمّل نقل وجعل .

( وما عدا هذين الصنفين ) من الذاهبين إلى اعتبارية الوجود الحق ، وإلى أن له ماهيّة غير الوجود ، أو موصوفة به ( فالحقّ عندهم معقول ) ضرورة أنّه مجعول عقولهم وتصوّراتهم ، ماله في الخارج عنه مطابَق ، ( و الخلق مشهود ) ، فإنّ الموجود في الخارج عندهم هي الماهيات المشخّصة و أعراضها المشخّصة لها .

[ الناس حسب علومهم قسمان ]

( فهم ) في إفاضة العلوم ( بمنزلة الماء الملح الأُجاج ) حيث أنّه قد شاب اللطيفة العلمية عند مرورها عليهم بمايكتيفه ويغيّره عن لطفه الطبيعي ، ويحرّفه عن أصل اعتداله الذي به يصلح لأن يتغذّى به المسترشد ويقويه أو يروح به السالك ويرويه في مسالكه ، فإنّه بتلك الكيفيّة المكتسبة الأُجاجية إنّما يزيد لهم عطشا على عطش وضعفا على ضعف .

( والطائفة الأُولى) من أهل الذوق والإيمان الذين لم يمتزج فيهم لطيفة ماء اليقين بشوائبه المعدنيّة ، المحرّفة له عن أصل مزاجه العلمي ، فهم في إفاضتهم العلوم والمعارف ( بمنزلة الماء العذب الفرات ، السائغ لشاربه ) ، فعلم أن ما به تتميز هذه الطائفة عن الأُولى هو خلوص علومهم عن شوائب الامتزاجات الجهليّة ، وذلك غامض قلمّا يهتدي إليه المسترشد ، فنبّه على ما يظهر من آثار ذلك المميز العلمي في أعمالهم تبيينا لأمره عند السالكين بقوله :

( والناس على قسمين ) كما يشاهد كلّ أحد من أهل زمانه : ( من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها ) وكلّ طريق معروفة هي قريبة عند السالك العارف ، ( فهي في حقّه صراط مستقيم ؛ ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولايعرف غايتها ، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر ) غير أنّه متحيّر فيها ، لأنّها قد احتفّت في علمه بظلمات جهالاته المدهشة ، كالماء بعينه ، فإنّه باق على أصل طبيعته ، غير أنّه ممتزج بالأخلاط الخارجيّة .

( فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ) في مسالكه العلميّة النيّرة ، ( و غيرالعارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة ) في مسالكه المجهولة المظلمة ، فعلم أنّ الغاية هو الحقّ والتخالف إنّما هو بحسب مدارك الهادين والمهتدين .

( فهذا علم خاصّ ) يورثه الخاتم ، وبه ( يأتي من أسفل سافلين ) إنّما يليق به أكمل الكاملين ، وإنّما قلنا : إنّه من أسفل سافلين ( لأنّ الأرجل هي السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها ، وليس ) ذلك ( إلاّ الطريق ) وهي أعماله وأقواله التي يسعى فيها على أراضي الاستعداد منه إلى الحقّ .

( فمن عرف الحقّ عين الطريق ) وهو أسفل سافلين - يعني الأعمال و الأقوال الإنسانيّة التي هي أنزل منه في الظهور والوجود ، وأكمل جمعيّة في الإظهار و الشهود -( عرف الأمر على ما هو عليه ، فإنّ فيه - جلّ وعلا - يسلك ويسافر ، إذ ) لا مسلك من المسالك - عقديّة[1] كانت أو عمليّة أو

---

١) كذا . ولعل الصحيح : عقلية .

قوليّة - إلا وكانت معلومة للسالك والمسافر ، و ( لا معلوم إلاّ هو ، وهو عين السالك والمسافر ، فلا عالم إلاّ هو ؛ فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ) أنّ الحقيقة عين الطريقة ،وأنّها ناشية عنك ؛ ( فقد بانَ لك الأمرُ على لسان الترجمان ) الختمي ﷺ حيث قال[١]:« كنت سمعه الذي يسمع به » وصرح بالفعل[٢] ومبدئه ، وهذا ظاهر ( إن فهمت ، وهو لسان حقّ )[الف/٢٧٦] لأنّ الترجمان ما له تصرف في ذلك أصلا ، ( فلا يفهمه إلا مَن فهْمُه حقٌّ ) فإنّه لايعرفه ولا يفهمه لا هو إلاّ هو .

**[ الحروف والكلمات ]**

وهاهنا نكتة لابدّ من الاطلاع عليها : وهي أنّك قد اطلعت من قبل على أنّ أصحاب علم الأرجل هم الذين يسوقهم ريحُ دَبورالطبيعة من خلفهم[٣]،

---

١) مضى الحديث .

٢) يعني من الفعل صيغة « سمع » الراجع ضميرها إلى العبد ، ويعني من المبدء سمعه الذي هو نور الحق مع رجوع الضميرالمجرور أيضا إلى العبد ، هذا هوالنظرالجمعي في عين الفرقي ، ولكن نيله صعب مستصعب لايحتمله إلا الأوحدي الفريد في دهره - نوري .

٣) ﴿ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ ﴾ [٢١/٥٠] والسائق من يسوق من الخلف والشهيد يجذب من القدام والأمام . إذ الشهيد هو الوجه المتقلب بين ظهراني القلب المجذوب ، كما قال جل من قائل :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [١١٥/٢] ، والوجه هو النور المحمدي ، الطالع من مشرق المحمدي البيضاوي ، والوجه من وجه ، وإن كان مقام البيان الذي هوأوّل المقامات الأربعة التي تكون خاصة آله ﷺ ، وهم أهل بيته ﷺ الذين طهرهم أحسن وأجمل تطهيرا ، ولكنه من جهة الوجهية كان بعضا من مقام المعاني ، التي من جملتها الوجه والعين ، والأذن و اللسان ، وأمثال ذلك من المعاني ، ومقام المعاني هو المقام الثاني من الأربعة الخاصة بالحضرة الختمية وآلها الوارثين لكمالها صلى الله عليها وعلى آلها . وأصل أصولهم ﷺ هو أمير مملكة الولاية المطلقة على قبلة العارفين - نوري .

و هـم يسعـون في مقتضيـات جوارحهم ومشتهيات أنفسهـم ، هالكين فيها مجبورين ، وهـم أهل القرب وإن كان في بُعد موهوم ، وقد بيّن هاهنا أن أسفل سافلين - الذي هو موطنهم من وجه ومسلكهم من آخر - هو عين الحقّ[١] ، وما هو إلاّ عالم الأفعال البشريّة وإدراكاته ، والجامع للكلّ منها هو القول الظاهر بصور الحروف والكلمات ، فإنّه الآتي بمدركات الجوارح كلّها ، والكاشف عنها أجمع .

[ القرب الذاتي في أسفل سافلين ]

فقد علم في طيّ هذه المقدّمات أنّ أهل أسفل سافلين - وهم أبعد الموجودات في نظر العامّة - لهم القرب الذاتي ، فبيّن ذلك بقوله : ( فإنّ للحقّ نسبا كثيرة )كثرة نسب الظلال إلى شخصه (ووجوها مختلفة ) اختلاف وجوه تلك النسب الظلّية بحسب قرب بعض الأطراف من الظلّ إليه وبُعده عنه ، وأنت تعرف أنّ أقرب أطرافه إليه إنّما هو طرف الرِجل .

( ألا ترى عادا قوم هود كيف قالوا ) لما أظلّهم سحب هذه العوارض

---

١) فيا بُعدا لقائله -« افّ له ولما تعبده من دون الله »- نعوذ بالله من أمثال هذه العقائد الفاسدة التي يسوق إليها دبور الجهل المضاد للعقل ، الذي هو نور الله الكاشف عن الحقائق كما هي - نوري .

هذا كما ترى - اللهم إلا أن يؤل من ظاهر سياقه ومساقه إلى الضابطة الموروثة من قبلة العارفين ، أميرمملكة الولاية المطلقة ، علي أمير الموحدين والمؤمنين عليه السلام من قوله : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » ؛ ولكن نيل حق مناله لايتيسّر إلا للأوحدي الفريد في الدهر ، الذي يتمكن من شهود التبعيد في عين التقريب حقيقة ، لا كما تخيّله هذا الشيخ من كون التبعيد وهميا بحتا ، والتقريب حقا وحقيقة - نوري .

الكائنة المدركة بجوارحهم : (﴿ هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا ﴾)[٢٤/٤٦] أي يفيض علينا ما به يستحصل أغذيتنا ، بعد امتزاجات معدّة وترتيب مقدّمات منتجة مستجمعة للشرائط ، كحرية أرض قابليتهم وسلامة نبات أوليات علومهم عن الآفات .

[ تأويل ما حكي عن قوم عاد ]

وكأنّا قد أسمعناك من قبل أنّ القصص المنزلة السماويّة - سيّما ما اختصّ منها بالخاتم - ما هي حكاية أشخاص مخصوصة قد انقرضت بانقراض بعض أجزاء الزمان وأبعاضه ، فإنّها حكاية أحوال حقائق كليّة وأسماء إحصائيّة إلهيّة ، يتشخّص أفرادها في كل زمان متكلّمين بتلك القصص حالا وقولا ، فإنّ لتلك الأحوال المختصّة بالزمان - ماضيا كان أو مستقبلا - وجوها شهاديّة إنّما يحتظي بها أهل الذوق والشهود .

فلاينبغي للمسترشداللبيب أن يقنع من تلك القصص الحكميّة بالحكايات المنقرضة في سالف من الأزمنة ، منخرطا نفسه في سلك ذوي الحرمان من القرآن الختمي على ماأخبرعن لسان حالهم قوله تعالى : قالواهذا ﴿ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ ﴾ [٢٤/١٦] .

وقد أومأنا إلى وجوه من المناسبات و الاستعارات هاهنا ، عساك تتفطّن بها لذلك الوجه الشهادي . فإنّ عادا - على ما نبّهت عليه آنفا - هم الماشون على صراط العادات التي إنّما يسوقهم إليها الأهوية الدَبوريّة من خلف الطبيعة .

ولايخفى أنّ المسترشدين منهم لمّارأوا تلك العوارض المحسوسة المظلّة لهم

قالوا : هذا العارض سيفيض علينا بعد امتزاجات وترتيبات معدّة علوما يغتذي حقيقتنا بها ، وذلك هم أهل النظر، المستدلّون بالصنع على الصانع ( فظنّوا خيرا بالله ) وهو إفاضة مايستحصل منه أغذيتهم وأقواتهم ، ( وهو عند ظنّ عبده به ، فأضرب لهم الحقّ عن هذا القول ) بقوله :﴿ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ ﴾ ( وأخبرهم بما هو أتمّ وأعلى في القرب ) والخيريّة ( فإنّه إذا أمطرهم فذلك) أوّلا( حظّ الأرض ) يعني استعداداتهم وآلاتها من الجوارح الظاهرة ( و ) ثانيا ( سَقْيُ الحبّة ) من العلوم الأوّلية التي بها تنوط رقيقة الحبّ ( فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلاّ عن بُعد ) من تركيب الأوّليّات وثواني الامتزاجات ثمّ التفطّنات ( فقال لهم ﴿ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾) [٤٦/٢٤] .

[ تأويل العذاب في حقّ قوم عاد ]

( فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم ، فإنّ بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة ) الهيولانيّة الكثيفة - التي هي منبع كلّ شرّ، ومثار كلّ ظلمة ، إلى العالم العقلي الذي هو مستنزه العوالم ومستروحها أجمع - ( و المسالك الوَعرة ) و هي المشاعر ومقتضياتها المتخالفة الخشنة ، ذات أغوار وأنجاد ، ملائمة ومنافرة ( والسدف المدلهمّة ) من العوائد الرسميّة والحجب العادية ، المتراكمة المتحتمة الانقياد عند كل طائفة و جمع من الأُمم ، فإنّ « السدفة » - لغةً - هي اختلاط الظلمة و النور . ( و في هذه الريح ) المريحة لهم عن لوازم التعيّن ومقتضياته ( عذابٌ - أي أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه ) كما قيل :

أنا صبٌّ ، ودمعُ عينيَ صبٌ * عذّبوا ، فالعذاب في الحب عَذب

(إلاّ أنّه يوجعهم لفرقة المألوف) وهي مؤلمة من حيث أنّه تَفرُّق اتّصال ، فهو ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ، ( فباشرهم العذاب ، فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيّلوه ) من الإمطار والإفاضة وما يترتّب على ذلك ممايؤول إلى ما ينفعهم ؛ ( فدمّرت ﴿ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ ) من العلائق العائقة عن بلوغهم إلى الكمال ( ﴿ فَأَصْبَحُوا لاَ يُرَى إِلاَّ مَسَاكِنُهُمْ ﴾ [٢٥/٤٦] وهي جُثثهم ) الأصليّة الوجوديّة الجوهريّة [١]، دون الجعليّة الكونيّة الوهميّة ، وهي ( التي عمّرتها أرواحهم الحقّية ) الوجوديّة بمجرّد انتسابها إليها .

( فزالت حقّية هذه النسبة الخاصّة ) وهي نسبة روح الوجود[٢] إلى هذه التفرقة الكونيّة التشخّصية ، التي بها عمرت جُثثهم بنسبة الأرواح ( وبقيت على هياكلهم ، الحياة الخاصّة بهم ) وهي الحياة العامة الجوهريّة الوجوديّة التي بها حيّت الجمادات الواصلة إليها ، دون المشخّصة الكونيّة العرَضيّة ، وتلك الحياة الوجوديّة هي التي قال : إنّها ( من الحقّ التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل ، وعذبات الأسواط والأفخاذ[٣]) .

و استشعار الوجه الشهادي من هذا لا يخفى على من له ذوق المقامات

---

١) يعني الأجساد الملكوتية المثالية التي هي نشاتها نشأة الدهر الأيسر، المنزه عن خبائث الأعراض التي هي من لوازم النشأة الهيولانية الظلمانية ، والنشأة الدهريّة بأيمنها وأيسرها وأعليهما و أسفلهما بجملتيها إنما هي النشأة الجوهريّة المقدسة عن الاختلاط والامتزاج بالكثافات العرضية التي هي خاصة الهاوية الهيولانية التي هي قاعدة مخروط الظلمة والكثافة - نوري .

٢) م : الروح الوجود .

٣) إشارة إلى ماورد في الحديث (المسند : ٨٤/٣) : « لاتقوم الساعة حتى يكلم السباع الإنس ويكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله ، ويخبره فخذه بما حدث أهله بعده » .
العذَب - واحدته عَذَبَة -: علايق السياط . عَذَب السوطَ : جعل له علاقة .

الحسية [١]، كما قال ابن الفارض في تائيته [٢] :

فلو كوشف العُوّادُ بي وتحقّقوا * من اللوح مامنّي الصبابةُ أبقت
لما شاهدتْ منّي بصائرُهم سوى * تخلّلِ روحٍ بين أثوابِ ميّت

وأيضا في لاميّته [٣] :

وعُنوانُ ما فيها لقِيتُ وما به * شَقيتُ وفي قولي اختصرت ولم أغلُ
خفيت ضنىً حتّى لقد ضلّ عائدي * وكيف يرى العُوّادُ [٤] مَن لا له ظلّ
وما عثرت عينٌ على أثري ولم * تدع لي رسما في الهوَى الأعينُ النُجل [٥]

( وقد ورد النصّ الإلهي بهذا كلّه ) بعضه في الآيات المنزلة القرآنيّة ، وبعضه في الأحاديث النبويّة الصحيحة .

ثمّ إنّ اختلاف مدارك القوم من النصّ الذي لايحتمل غيره ، و عدم فهمهم المقصود منه لابدّ له من سبب ،كشف عن ذلك السبب بقوله : ( إلاّ أنّه تعالى وصف نفسَه بالغيرة ، ومن غيرته حرَّم الفواحش ، وليس الفحش إلاّ ما ظهر ) فإنّ الفُحش هو السوء إذا جاوز الحدّ في الإفشاء ( وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له ) ذلك السرّ المتبطّن .

---

١) ﴿ فأينما تولوا فثمّ وجه الله ﴾، يشاهدونه بأبصارهم وأسماعهم وسائر مشاعرهم ، وقد علمت أن علم الأرجل هو العلم الشهادي الحاصل بالمشاعر في المشاعر ، بمشربهم الذي يشربون به من سلسبيل أسفل السافلين – نوري .

٢) جلاء الغامض : ٦٨ . وفيه : « فلوكشف العواد ...» . العوّاد : جمع عائد ، وهو من يزور المريض . اللوح : من الجسد كل عظم فيه مرض .

٣) جلاء الغامض : ١٦٠ .

٤) الضنى : المرض الطويل .

٥) النُجل : الواسعة .

( فلما حرّم الفواحش[1]- أي منع أن تُعرف حقيقةُ ماذكرناه ) وتظهر في المدارك ، فإنّ الأعيان أنفسها ليست محرّمة ، بل ارتكابها بالجوارح وإظهارها في المشاعر، ( و ) تلك الحقيقة الممنوعة ( هي أنّه عين الأشياء)- مع ما فيها من التفاوت بالقرب إلى الذات والبُعد عنه -( فسترها بالغيرة ) التي وصف الحقُّ نفسَه بها ؛ ( وهوأنت ) ، فإنّه الساترنفسه بالغيرة ، المشتقّة ( من الغير ) . ( فالغير ) بهذا المعنى ( يقول: « السمعُ سمعُ زيد ») ساترا للحق بالغيرة ( والعارف يقول : « السمع عين الحقّ » ) لعدم حكم الغيرة المشتقّة من الغيرة على العارف ، كما قال ابن الفارض[2] :

أُغارُ عليها أن أهيمَ بحبّها * وأعرفُ مقداري فأُنكرُ غيرتي

( و هكذا ما بقي من القوى و الأعضاء ، فما كلّ أحد عرف الحق ، فتفاضل الناس ، وتميّزت المراتب ، فبان الفاضل والمفضول ) .

---

١) في الرضوي : « كنهه تفريق بينه وبين خلقه ، غيوره تحديد لما سواه » . أقول : إن تحريم الفواحش حد من حدود التحديد لماسواه ، إذ التحديد المطلق مرجعه المنع والزجروالتحريم ، والتجاوز عن حدوده سبحانه يؤدي إلى الهلاكة - كمالايخفى على أهل الإشارة - كمايشير إليه في الصحيفة السجادية ، حيث قال ﷺ : « فهي - يعني الأشياء - بمشيتك دون قولك مؤتمرة ، وبإرادتك دون نهيك منزجرة » . وقد تقرر في الرضوي أن المشيّة تحاذي الكون وتتعلّق ، والإرادة تحاذي العين وتتعلق ، وتحديد الأشياء إنما هو تعيينهما بتعينات أعيانها ، فكل عين من الأعيان منزجرة ممنوعة فطرة عن التجاوز عن حد نفسها التي حددها سبحانه به ، وكل حد وقيد وتعين نقص ونقيصة وخسة وخسيسة ورجس وخساسة ، وكل عين من الأعيان لما كان حجابا عن لقائه سبحانه - في عين كونها مظهراله - كان فاحشة من الفحشاء التي حرمها الله تعالى على عباده وحرّم النظر إليها - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

٢) جلاء الغامض : ٧٧ .

[ رؤية ابن العربي الأنبياء عليهم السلام في مبشرته ومكالمته مع هود عليه السلام ]

وإذ قد تبيّن في هذا الفصّ من العلوم ما هو حظّ أهل الخصوص من الكمّل الختمي ، استشعر سبب تلك الخصوصيّة وما هو المبدء لها قائلا :

( واعلم أنّه لما أطلعني الحقّ وأشهدني أعيانَ رُسله عليهم السلام وأنبيائه كلّهم - البشريين - ) لأنّه رآهم في مبشرته ( من آدم إلى محمّد عليهم السلام أجمعين في مشهد أُقمتُ فيه بقُرطبة ) - وهي مدينة بالمغرب كان ساكنا بها - ( سنة ستّ وثمانين وخمسمائة ، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلاّ هود عليه السلام ) وذلك لعلوّ كشفه وشهوده الغائي ، وكمال اختصاصه بالقرب الذاتي وميله إلى طرف الولاية وختمها .

( فإنّه أخبرني ) بقوّة تلك الرقيقة الاختصاصيّة ( بسبب جمعيّتهم )، و هو احتظاؤه من الكمال الختمي وانتماؤه إلى حضرته الجمعيّة الشهوديّة الأكمليّة التي من آثارها تسطير هذا الكتاب وإبرازها للناقدين من أُولي الألباب ، ولذلك من رؤية تلك المبشّرة إلى أوان تأليفه هذا تمام ميعاد الميقات ، وهو أربعين (٣٣٣) وذلك لأنّ التثليث الذي هو صورة الجمعيّة الناتجة ، والإزدواج الناكح الفاتح ، قد ظهر فيه بكماله وتثلّث .

(ورأيته رجلا ضخما في الرجال) لكمال سعته في العلوم (حسَن الصورة) لقرب نسبته إلى أمر الصورة وتمام كشفها عليه - على ما يظهر من شهوده في الآية - ( لطيف المحاورة ) لظرافته وقرب ذوقه إلى ذوق ظرفاء الزمان كما عرفت ، ( عارفا بالأمور ) - أي حدود تفاصيل الأشياء وخصوصيّاتها - ( كاشفا لها ) .

( ودليلي على كشفه لما قوله :﴿ مَا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ ) [١١/٥٦] حيث أسند أخذ نواصي الدوابّ - أعني زمام أفعال ما يدّب على عرض أرض الكثرة ، التي هي نهاية أمرها - إلى هو ، وهو أوّل ما يطلع[1] من كنه الكمون و مبدء آثار الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة .

( وأيّ بشارة للخلق أعظم من هذه ) أنّه في أقاصي ما ينتهي إليه دركات بُعده - وهو أفعاله - تراه قريبا إلى الحقّ ، صادرا منه من حيث الوحدة الذاتيّة والهويّة الإطلاقيّة التي لامجال للبُعد هناك أصلا .

( ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن ) العربي المبين أمر الحقائق على ما هي عليه ، معرِبا عن كنهه ، مطابقا لما رآه في مشهده الذي أُقيم فيه شاهدا على حقيّته .

[ مدارج النبي الخاتم ﷺ ]

وهاهنا نكتة حكميّة لابدّ من ذوقها حتّى يتحقّق الأمر ، وهي أنّ الخاتم في إظهار ما عليه الأمر له ثلاثة مدارج بحسب ما قدّر لقدره الرفيع من المناصب :

الأوّل موطنه الختمي النبوي الأحدي الجمعي[2]، الذي من آثار كماله

---

١) ومن هاهنا كأنه صار أُولى العُرُش الخمسة : عرش الهوية ، ثمّ عرش المجيد - نوري .

٢) الرمز النبوي المشتق (ظ) من « النبأ » هو التعلم بالواسطة الروحية ، والمرموز الولائي هو الاستماع بلا واسطة ، بل منزلته منزلة سمع الحق ، فهو عين الله الناظرة وأُذنه الواعية . والمرتبة النبوية ، بكون الحق عين العبد وأذنه ، فبون بين كون أُذن العبد أُذن الحقّ بقرب الفريضة ، وبين كون أُذن الحقّ ونوره أُذن العبد بقرب النافلة - فلا تغفل - نوري .

نـزول الكلام القرآني العربي ، الجامع لأذواق الرسل والأنبياء أجمع ، ولما في موطنـه مـن الإطـلاق الأحدي الـجمعي لايضيق[1] أمـر نزوله ذلك عـن توسّط الرسالة ، وتخلّل ما فيها من الكثرة ، وهو **المقام المحمّدي**[2](٩٢) والذي يلوّح ما فيه أولا مما يدلّ على الصبابة والمحبّة[3].

والثـاني موطنه الـولائي الخصوصي الأحدي الـذي لايسعـه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ، ومن آثار كماله ظهور الكلام القدسيّ عنـه بدون توسّط ولا تخلّل ، وهو **المقام الأحمدي** (٥٣) ؛ والـذي يلوّح عليه ما نبّه أوّلا ممـا يدلّ على الستر والجنّة .

والثالث موطنه الرسالي الإبلاغي الآتي بمايكمل الخلائق كلّها ، وهو **المقام**

---

١) سرّعـدم الضيق إطلاق الأحـدي الـجمعي ، ومـن هناقال سادة السـادة وائمة الأئمة ، أئمتنـا المحمديّة الختميّة ﷺ : « إن أمرنـا صعـب مستصعـب ، لايحتمله إلا ملك مقـرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان » وعلى خلاف ذلك وعكسه مقتضى الموطن الولائى كما قالوا ﷺ :« إن أمرنا صعب مستصعب ، لايحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسـل » . وقال ﷺ : « لي مع الله وقت لايسعني فيـه ملك مقرب ولا نبي مرسـل » . وهو ﷺ أيضا من الأنبيـاء المرسلين .وسرّ ذلك هوكـون الحقيقة المحمديّة المطلقة فـوق مرتبـة الآدميـة الأُولى ، وسائرالأنبياء - بما هم أنبياء - هم بنوآدم ، وآدم تحت لواء المحمديّة - كما أومأنا - نوري .

٢) سر ثبت عدد كل من الأسماء الثلاثة في ذيله - محمد (٩٢) ، أحمد (٥٣) ، محمود (٩٨) - الإشارة إلى كون منصب النبوة برزخا بين الباطن الذي هو الولاية ، والظاهر الـذي هو الرسالة ، لكون روحانية اسم محمد أكثر من روحانيّة اسم أحمد ، وأقل من روحانية محمود ، والمراد من الروحانية العدد ، فإن منزلة العدد من اللفظ منزلة الـروح من الجسد(*) - كما [تقرر] في محله -نوري .

(*) إنّ بطن البطون هو الوحدة الحقة التي محلها الولاية ، وظهر الظهور هو الكثرة الخلقية التي هو عالم الرسالة ، وأما منزلة النبوة فهي البرزخيّة - نوري .

٣) صب = ٩٢ . جن = ٥٣ . صح = ٩٨ - نوري .

المحمودي (٩٨) ؛ ومما يلوّح عليه ما فيه أوّلا من الصحّة النسبيّة التي هي مقتضى حكم التبليغ .

فلذلك لمّا بيّن الحكمة الأحديّة المذكورة بما في القرآن العربي على لسان هود - وهو الأوّل من أقسام الكلام - كمّلها بالثاني منها قائلا :

[ بيان الحكمة الأحدية في الكلام الختمي ﷺ ]

( ثمّ تمّمها الجامع للكل - محمد ﷺ - بما أخبر به عن الحقّ ) ؛ و وجه تتميمه ﷺ ذلك أنّه إنّما علم من الكشف الهودي أنّ أفعال الخلق - التي هي أنزل المراتب وأبعدها - في قبضة إحاطة الحقّ ، آخذا بناصيتها ، ولا يخفى ما فيه - بَعدُ - من اعتبار حكم النسبة القاضية بالتفرقة .

وأمّا عبارة الحديث القدسي الصادرمنه ﷺ فهي كاشفة عن تمام الوحدة الذاتيّة التي لامجال للنسبة فيها أصلا ، فإنّه قد نصّ فيه ( بأنّه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان ، أي هو عين الحواسّ ) الجسمانيّة الظاهرة في الكون ( والقوى الروحانيّة ) المتبطّنة عن الكون - كالحسّ المشترك والخيال والذكر والفكر - ( أقرب ) إلى الوجود الحقّ ( من الحواس ) .

( فاكتفى بالأبعَدالمحدود ) المعلوم حدوده وجدانا وذوقا ( عن الأقرب المجهول الحدّ ، فترجَمَ الحقّ لنا عن نبيّه هود مقالته لقومه - بشرىً لنا - وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته بشرىً ) لأهل الخصوص منّا ، ( فكمّل العلم في صدورالذين أُوتوا العلم ، ﴿ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ ﴾) [٤٧/٢٩] [الف/٤٧٧] منهم( فإنّهم يسترونها ) بالإخفاء عن المسترشدين (وإن عرفوها ) وتحقّقوا بالتوحيد الذاتي ( حسدا منهم ) في أن يصل إليه غيره ( ونفاسة )

لتلك المنقبة العزيزة ( وظلما ) على الطالبين ؛كما لايخفى على من له أدنى تنبه أنّ الكافر على هذا التأويل لايمكن أن يكون كفّارأهل الكتاب - كيف ذلك - وقد صرف الكفرعن حقيقته الشرعيّة إلى اللغويّة ، وهو مجرّد الستر .

[ التنزيه في عين التشبيه ]

ثمّ إنّه لما بالغ في تحقيق طرف التشبيه ، إلى أنّ آل أمره إلى التحديد ، أخذ في تحقيق ذلك بما يظهر منه كمال التنزيه قائلا :

( وما رأينا قطّ من عند الله في حقّه تعالى آية في آية[1] أنزلها ، أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلاّ بالتحديد ، تنزيها كان ) مؤدى ذلك الإخبار - كما سيجيء بيانه في قوله تعالي : ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيء ﴾ [٤٢/١١] - ( أو غير تنزيه ) - كما في الآيات والأخبار الدالّة على تنزّله في المراتب - :

( أوّلها العماء الذي ما فوقه هواء وماتحته هواء ) فبتبيُّن الفوق والتحت منه حدّده مكانا ، وبقوله : ( فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق ) حدّده زمانا ؛ ( ثمّ ذكر ) في مدارج تلك التنزّلات ( أنّه استوى على العرش ، فهذا أيضا تحديد؛ ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى السماء الدنيا ، فهذا تحديد؛ ثمّ ذكر أنّه ﴿ فِي السَّمَاءِ ) إلَهٌ ( وَ ﴾ أنه ﴿ فِي الأَرضِ ) إلَهٌ ﴾ [٤٣/٨٤] ( وأنّه معنا أينما كنّا ) وفي عبارته هذه إشارة إلى أنّ ترتيب التنزّلات الوجوديّة إلى الأرض ، ثمّ فيها ترتيب آخر على أرضها الإظهاري ، إلى أن يكون عين المظاهر ، وإليه أشار بقوله : ( إلى أن أخبرنا أنه أعيننا[2] ) في حديث النوافل ؛ فهذا منتهى

---

[1]) كذا ، والأظهر أن الصحيح ما في عفيفي سائرالشروح : في حقه تعالى في آية أنزلها ..

[2]) عفيفي : عيننا .

المراتب ( ونحن محدودون ؛ فما وصف نفسَه ) حيث أخبرنا بأنه عيننا ( إلاّ بالحدّ ) هـذا في الآيات والأخبار الدالّة على طرف التشبيه ، وتنزّله في مراتب الظهور والإظهار .

وأمّا ما يدلّ على التنزيه منها ، فإليه أشار بقوله :( وقوله :﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] حدّ أيضا - إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة - ) بمعنى المثل -كما سيجيء تحقيقه - وهو يدلّ على التحديد ، فإنّه إنّما يدلّ على أنّه ليس مثل المحدود ويمتاز عنه ( ومن تميّز عن المحدود ، فهو محدود بكونه : ليس عين هذا المحدود - فالإطلاق عن التقييد[1] تقييد ) لأنّه مقابل له ، ممتاز عنه ، وكلّ مقابلٍ وممتاز فهو مقيّد ( والمطلق مقيّد بالإطلاق لمن فهِمَ ) معنى الإطلاق - وقد بينّا ذلك غير مرّة .

هذا إن جعلنا الكاف زائدة ؛ ( وإن جعلنا الكاف للصفة ) بمعنى المثل ، فإن أخذنا على ما هو الظاهر من هذا التركيب - وهو حظّ العامّة منه - من إثبات المثل ونفي أن يكون شيء مثله ( فقد حدّدناه ) .

( وإن أخذنا ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ ) - على ما هو استعمال البلغاء وخواصّ الخطباء -(على نفي المثل) فإنّهم إذا أرادوا تنزيه المحمود أو الممدوح عن وصف ، ينفون ذلك الوصف ويُبعّدونه عن مثله ،كما في قولهم :« مثلك لايبخل » أدبا وإغراقا في تبيين تلك النزاهة ، وإشعارا بأنّ في المحمود من الأوصاف الكماليّة ما ينفي ذاك الوصف حيثما كان في نظائره وأشباهه ، وهذا ضرب من الاستدلال على نفي الشيئية والوجود عن مثل الحق بأن

---

١) عفيفي : التقيد .

من هو نظيره منزّه عن هذا الوصف ، فلذلك قال : ( تحقّقنا بالمفهوم )- أي بما هو مفهوم الخاصّة من البلغاء عن هذا التركيب -( وبالإخبار الصحيح ) مما يدلّ عليه ظاهرا ويصل إليه فهوم العامّة ( أنّه عين الأشياء ، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها ) على تكثّر صنوفها وتنوّع جزئيّاتها ، فإنّ الحدود منها ما هي ذاتيّة للشيء ، وهو ما ينتهي إليه الشيء ذاته ، كمدركات قواه وأفعال جوارحه ، ومنها ما هي عرضيّة له ، كالسطوح المكانيّة والآنات الزمانيّة التي ينتهي إليه الشيء بأعراضه وأحواله ، ومنها ما هي جامعة لهما ، كاشفة عن الكلّ وهي الأعداد وصورها الحرفيّة[1] .

وعلم من تحقيق معنى الحدّ هذا وتبيين أقسامه وجه دخل هذا الكلام في الفصّ الهودي والحكمة الأحديّة ، فإنّك قد نبّهت في **التلويحات** السابقة أن « الدال » إذا ظهر بـ« حاء » حقيقة الحق إنّما يدلّ على كنه غايات

١) إذ العدد روحاني داخلي ، والحرف جسداني هوائي ، مادته الهواء ، وفي نفس الحرف أيضا يجري الوجهان ، لأن الحرف كأنه مركب فيه نوع تركيب من جهة كون مادته نفَسا امتداديا ناشئامن انجذاب الهواء الخارجي بمماسة ما بين العضو الحيواني والهواء الخارجي ، والصورة الحرفية التي بهايتميّز بعض الحروف عن البواقي أمرداخلي وبيان نفساني ناش من إرادة النفس - بسكون الفاء - كما لا يخفى - نوري .

لكل حرف من بسائط الحروف النازلة من سماء التدبير الإلهي صورة وجسد معروف باللفظ ، ومعنى وروح موصوف بالعدد ( چون : یک ، دو ، سه ، چهار ، پنج - مثلا إلى ما لانهاية ) ومرجع مراتب المعاني الغير المتناهية الحرفية إلى المراتب الآحادية ، التي بدؤها الواحد ، ونهايتها ومنتهاها التسعة . فهي غير متناهية في عين كونها متناهية ، وبالعكس . وهذا أيضا من مناسبة عالم المعنى الذي بوحدته تسع الكثرة ، وتجمع الكثرة في عين الوحدة وتظهرالوحدة في صورة الكثرة ، فلا تقابل بينهما لأن الشيء لايقابل نفسه ، مع كون الكثرة في ضرورة من العقل وهي تقابل الكثرة تقابلا ومقابلة لايعرفها إلا أهل الوحدة - نوري .

الشيء ونهايته ، فإذا ظهر في ضمن « ألف » ابتداء الوجود هو « الأحد » كما أنه إذا جمعهما « ميم » منتهى العلم هو « الحمد »[١] فالحمد هو العلم بحدود الأشياء على اختلاف أنواعها وتكثّر صنوفها ، فإنّها حدود الحق .

(فهو محدود بحدّ كلّ محدود ، فما يحدّ الشيء إلاّ ) حدّه ذلك ( هو حدّ الحقّ ) .

والذي يلوّح عليه أن حد ( ا ا ل ) كل شيء هو لبّه المرئي فيه ، هذا إن أُخذ من بيّناته ما هو أول ، وإن تعمّق فيها يظهر ما هو أبين[٢] .

[ الإنسان الكبير ]

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات ) المادية ( والمبدعات ) المجرّدة ،(ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود ) لشيء ، ضرورة نفي الوجود عمّا يماثل الحقّ ويقابله ( فهوعين الوجود ) الظاهرالذي به يوجد الكلّ ، ( فهو﴿ عَلَى

---

١) قوله : ميم منتهى العلم ـ لايخفى ما فيه من اللطافة . وأما قوله : فالحمد هو العلم بحدود الأشياء ، فيه وجهان : وجه يواجه سورة الحمد ، كما ورد عن قبلة العارفين علي عليه السلام ما محصله أن كل ما في الكتب الإلهية في القرآن ، وكل ما في القرآن في سورة الحمد . وسرّ ذلك هو كون سرّالكل فيه . وآخر يواجه عالم أمره سبحانه ، فإنه يسمى بعالم الحمد ، والحمد هو اظهار ذاته تعالى بصفاته العليا وأسمائه الحسنى في صورة الأشياء . وهو أيضا ظهوره سبحانه كذلك - فافهم فهم نور - وسرّ الوجه الأول ينكشف من الوجه الثاني - نوري .

٢) كتب على الهامش هذه الحروف كل تحت الآخر : (اال) (اام) (ايم) (٥١) (انا) .

وكتب النوري - قده - تعليقا عليه : « الألف الأول ، بينة الحاء . والألف الثاني مع اللام ، بينة الدال . فالألفات هما الباء معنى ، واللام والباء هو كلمة لب - نوري » .

وتوضيح ذلك : أن بينات حرفي « حد » = (اال) = (لب) ، وبيناته (اام) = (بم) وبيناته (ايم) = ٥١ = أنا .

كُلِّ شَيۡءٍ حَفِيظٌ ﴾ [١١/٥٧] بذاته ) وما بالذات من الشيء لا تكلّف له في إصداره ، ولا ثقالة له منه في احتماله ، فلا يثقله (ولا يؤده حفظ شيء) .

( فحفظه تعالى للأشياءكلّهاحفظه لصورته أن يكون الشيء ) على (غير صورته ) ، فإنّه لم لو يحفظه ذلك لكان الشيء على غير صورته مقابلا له ومماثلا ، وذلك محال عقلا وذوقا ، فإنّ الأشياء ظاهر الحقّ وصورته ، وهو بالذات حافظ له أن يكون غيرصورته ، ( ولا يصحّ ) بالنظرالعقلي والشهود الذوقي ( إلاّ هذا ) على ما لايخفى ؛ ( فهو الشاهد من الشاهد ، والمشهود من المشهود ) ، فلا مدرِك ولا مدرَك في المعنى والصورة إلاّ هو ، ( فالعالمَ صورته ، وهو روح العالَم المدبّر له ) بهويّته ( فهو الإنسان الكبير ) .

( فهو الكون ) بالكثرة الكيانيّة

( كلّه * وهو الواحد ) بالوحدة الوجوديّة

( الذي قام كوني بكونه ) *

و إطلاق الكون هاهنا على وجوده باعتبار كثرته النسبيّة الأسمائيّة ضرورة وجوب مناسبة الغذاء للمغتذي * ( ولذا قلت نغتذي[١])

فإنّ الغذاء ما به يتقوّم المغتذي .

( فوجودي غذاؤه ) * باعتبار وحدته ليناسب المتغذي

* ( وبه نحن نحتذي )

ونغتذي في غذائه المغتذي . ثم استشعر أنّه إذا كان قيام كونه بكون

---

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ : « وإذا قلت يغتذي » . عفيفي : يغتذي .

الحق فكيف يتمكّن من تعوّذه واجتنابه عن البعض ، وقال :

( فبه منه إن نظرتُ بوجه * تعوّذي ) وهو هذا التوحيد الذاتي الذي فيه يتكلّم

كما أفصح عنه الحضرة الختمية بقوله[1]: « نعوذ بك منك » وعن وجوهه الأسمائي والأفعالي بقوله :« نعوذ برضاك من سخطك وبعفوك من عقابك » .

وإذا تقرّر أن حدود الأشياء ونهاياتها وصورها وغاياتها المستخرجة من مكامن القوة إلى مجالي الفعل كلها صورة الحق ، وهي منطوية فيه ، مقتضية للظهور والبروز - انطواء الكلمات في باطن المتكلم - المقتضية للتكلم بها والتنفّس بإظهارها ؛ ولذلك عبّر عن ذلك الاقتضاء بالكرب قائلا : ( ولهذا الكرب تنفّس ، فنسب النفَس إلى الرحمان ، لأنه رحم به ماطلبته النسب الإلهية ، من إيجاد صور العالم التى قلنا ) الصورة ( هي ظاهر الحق ، إذ هو الظاهر ؛ وهو باطنها ، إذ هو الباطن )

ومما يلوّح على هذا تلويحا بيّنا أن « هي » هو هاء الهويّة الظاهرة[2] على ياء الغيب ، و « هو » هو الياء[3] منه[4] فقط .

---

١) أبو داود (٢٣٢/١ ، كتاب الصلاة ، باب الدعاء في الركوع والسجود ، ح٨٧٩) : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك، لاأُحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

٢) إن هاء الظهر والظهور هي لبهما وقلبهما . كما أن ياء الغيب هو قلبه ولبه ، ولب الشيء هو أصله الراجع هو إليه - ألا إلى الله تصير الأُمور - نوري .

٣) هو = ١١ = يا .

٤) قوله : منه فقط ـ أي من الغيب - نوري .

[ النفس الرحماني وظهور العالم فيها ]

( و ﴿ هُوَ الأَوَّلُ ﴾ إذ كان ولا هي ، وهـو ﴿ الآخِرُ ﴾ إذ كان عينها عند ظهورها ؛ فالآخر عين الظاهر، والباطن عين الأوّل ) فظهر أن الحدود كلّها عين هويّة الحقّ (﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٥٧/٣] لأنّه بنفسه عليم ) لأنّ حدود الأشياء - ظاهرها وباطنها - نفس هويّة الحقّ وعينها في الحضرة العليميّة [١] و الهويّة الأحديّة التي لا يتميّز المعلوم عن العالِم ، فلا صورة هناك لشيء إلاّ للحقّ ، ولا نسب إلاّ له .

( فلمّا أوجد الصور في النفَس ) الرحماني الذي به انبسط عن الكرب الذي من تراكم النسب والصور في الباطن ( وظهر سلطان النسب المعبَّرعنها بالأسماء ، صحّ النِسب الإلهي للعالم ) ضرورة امتياز المعلوم حينئذ[٢] عن العالِم ، والموجود عن الوجود ، وفتح باب لام التفصيل المنخفض كلّ الانخفاض في العليم[٣]، وصحّة نسبة الموجودات والمعلومات مطلقا أن يكون إلى الله الحقّ .

---

١) لعله إشارة ما إلى ضرب من التفرقة (*) بين الحضرة العليمية وبين الحضرة العلمية - فافهم - نوري . (*) إن هذه التفرقة هي التفرقة بين الحضرة الأحدية الذاتية ، والحضرة الواحدية الأسمائيه - نوري .

٢) يشبه أن يراد من المعلوم هاهنا ذو العلامة ، والعالَم - بفتح اللام - هو العلامة المعبر عنها بالصورة ، إذصورة الشيء هي علامته الخاصة به ، الكاشفة عنه ؛ وهي بعينها الصورة العلمية التي يعلم وينكشف بهما نفس الشيء ؛ فالمعلوم بكلا التفسيرين والمعنيين واحد ، كل يحل محل تفسير الآخر وترجمته - نوري .

٣) كون تمام الانخفاض في العليم لمكان إشباع الكسرة المؤدي الى ظهور ياء الغيب وإظهارها . والعالَم - بفتح اللام - هو مظهر كل ما هو الكامن المكنون في سرّ حضرة غيب الأحدية الذاتية بكون الحروف والكلمات في سرّ بطون غيب المتكلم المريد لإظهارها ، أي إظهار ☜

( فانتسبوا إليه تعالى ) بعبوديّتهم له ومخلوقيّتهم ومرزوقيّتهم ( فقال : اليوم ) أي حيث يظهر أمرالنسبة عند تمايز المنتسبين ، ويطلع شمس الإظهار من أُفق غيبه ( أضعُ نسبَكم وأرفعُ نسبي . أي آخذعنكم انتسابكم إلى أنفسكم ) الذي كنتم عليه في يوم لانسبة ولا المنتسبين ( و أرذكم إلى انتسابكم إليّ ) لتكونوا عبيدي ومظاهري ، فاعبدوا ما ظهر بكم .

ثمّ إذ قد علم أن يوم الظهور والإظهار إنّما اقتضى قهرمان أمر نسبة العبيد إلى الحق ، وقطع انتسابهم إلى أنفسهم - فإنّ ذلك مما ينفي إنفاذ حكم النسبة - فأخذ في تفصيل تلك النسبة - فإنّ من المحقّقين مَن شاهَد نسبةَ العبيد إلى الحقّ نسبة الباطن إلى الظاهر ، ومنهم من شاهَدها بالعكس - قائلا :

[ للمتقي اعتباران ]

( أين المتقون ؟ أي الذين اتّخذوا الله وقاية ، فكان الحقّ ظاهرهم ، أي عين صورهم الظاهرة ) لوقايته لهم ؛ ( وهو أعظم الناس ) قدرا لشهود صورته أعظم ما في الوجود ( وأحقّه ) شهودا ، أي الواقع أظهر مطابقة لشهوده من شهودغيرهم ، وهو ظاهر ( وأقواه ) حجّة ( عند الجميع ) و ذلك أنّ الظاهر أنزل المراتب ، فهو أشمل ، فسائر الحجج تثبت مدعاه .

( وقديكون المتّقي مَن جعل نفسَه وقاية للحقّ بصورته ) وهو أن يكون

---

☜ حقائقها ولطائف أرواحها الكلية بالصور والأشباح الشهادية الجزئية ، مفارقية كانت الصور كالخيالية ،أومقارنية كالمحسوسات الظاهرية . وفي المقام سرّ مستسرّ ستير خطير مناله ، لايناله إلا الأوحدي الفريد المتفرّد في الدهر - نوري .

الحقّ باطنه ، وهو ظاهر الحقّ لوقايته له ( إذ هويّة الحقّ قوى العبد[١] ، فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحقّ على الشهود ) عن أن ينتسب إلى الحقّ جهل أو شيء من نقائص الأوصاف الكونيّة ؛ فجعل مرجع ذلك كلّها إلى العبد (حتّى يتميّز العالِم ) ومن يوصف بالأوصاف الكماليّة ( عن غير العالِم ) ممن ينتسب إليه النقائص ويوصف بها (﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبَابِ ﴾[٩/٣٩] وهم الناظرون في لبّ الشيء ) ، المطّلعون على غايته وحدّه ( الذي هو المطلوب من الشيء ) ؛ وأنت قد نُبّهت على ما بين اللبّ والحدّ من النسب الدالّة **التلويحيّة** .

( فما سبقَ مقصّرٌ ) واقف بين الأوساط ( مجدّا ) واصلا إلى حدّه ؛ ( كذلك لايماثل أجيرٌ[٢] ) - يعمل بجُعلٍ هو يحرّكه وهو مجعوله -( عبدا ) يسوقه ويجرّه الفواتح والخواتم ، كما سبق في بحث السائق والآخذ بالناصية .

( و إذا كان الحقّ وقاية للعبد بوجه ، والعبد وقاية للحق بوجه )- بناء على ما في المشهد الجمعيّ الختميّ ، من الجمع بين المشاهد والأذواق كلّها ، والختم بتمامها -( فقل في الكون ماشئت ؛ إن شئت قلت :« **هو الخلق** » ) - كما في مشهد المتّقين ، الذي جعلوا صورتهم وقاية للحق ، وإنّما قدم هذه الطائفة لكثرتها وغلبتها -( وإن شئت قلت :« **هو الحق** » )- كما هو مشهد المتّقين الذين اتّخذوا الله وقاية لهم -( وإن شئت قلت :«**هوالحقّ الخلق**» ) كما هو في المشهد الإطلاقي الختمي .

---

١) فذلك المتقي يتقرب بقرب النوافل ، كما يكون في صورة شهود الحق وجعله وقاية للعبديتقرب بقرب الفرائض - تفطن - نوري .

٢) يعني انه بون بين المقصر والمجد ، وبين الأجير والعبد - فافهم - نوري .

[ للهويّة الإطلاقيّة وجهان ]

ثمّ هاهنا نكتة لها كثير دخل فيه ، وهي أنّ للهويّة الإطلاقيّة التي هي مشهد الورثة الختميّة وجهين ظاهرين ولازمين بيّنين ، يظهر بهما في مجالي الوجود ومواطن الشهود : **أحدهما** الإحاطة التامّة المقتضية لأن يكون عين الأشياء ، وقد عبّر عن ذلك عبارة الكاشف عنها[1] أنّه «مع كلّ شيء لابمقارنة»[2] وهذا مبدء الأوصاف الوجوديّة ؛ وقد لوّح عليه هاء « هو »[3] رقما[4].

**والآخر** العلوّ فيها وعنها ، وهو أن لايكون [الف/٢٧٨] شيء يحيط بها[5] أو يقابلها في تلك الإحاطة ، وهو وجه تماميتها[6]، وذلك يقتضي أن لايكون

---

١) قال علي عليه السلام (نهج البلاغة : الخطبة الأُولى) : « مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة » صدق ولي الله تعالى - نوري .

٢) أي لاكمعيّة شيء بشيء حتى يلزم أن يكون له سبحانه قرين في الشيئية والوجود يقابله-نوري .

٣) إن الهاء صورتها الرقمية دائرة ، والدائرة تلزمها الإحاطة الوجودية ، ويلزم الإحاطة الوجودية كون ما منه وما فيه وما إليه أمرا واحدا بعينه ، أي برفع بينونة العزلة مع إثبات البينونة في الحكم والصفة . وهذه هي أتم وأكمل أنحاء البينونة ، كما تقرّر في محله . وذلك النفي مع هذا الإثبات هوالجمع في عين الفرق ، المختص بالورثة الختمية - نوري .

٤) في الخبر في ترجمة كلمة « هو » في قوله تعالى :﴿ هُو الأولُ والآخرُ والظّاهرُ والبَاطِنُ ﴾ أو في قوله :﴿ قُل هُوَ اللهُ أحَد ﴾ ماخلاصته أن لفظة « ها » تثبيت وتنبيه للثابت ، والواو إشارة الى الغائب عن الحواس والخارج عن الجهات ؛ وحاصل الخلاصة كون الهاء تنبيها على كونه سبحانه ظاهرا موجودا لايكاد يبدو ، وكون الواو إشارة إلى كونه غائبا باطنا لايكاد يخفى ؛ والحاصل :« بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » . قال عليه السلام :« تجلى للأوهام بها وامتنع بها عنها » نوري .

٥) أي بالهوية الإطلاقية + نوري .

٦) كما أن عقد العدد التام - وهو الستة - يشار إليها بواو « هو » - فافهم - نوري .
إشارة إلى كون كثرة كسور الستة راجعة إليها ، والكسر غير التام - منه .

عين شيء من الأشياء ، بل غيره ، كما عبّر عنه في تلك العبارة بأنّه[1]: « غير كلّ شيء لا بمزايلة »[2]، وهذا مبدء الأوصاف السلبيّة[3]، وهو أبطن وأقرب إلى الذات ، وقد لوّح عليه واو « هو» عقدا .

فمنهم من غلبه الأوّل[4]، ومنهم من الغالب عليه هوالثاني ، و إليه أشار

---

١) خلاصة مقالته ﷺ هو إثبات الغير في عين سلبه .
**أما الإثبات** : فهو كون الأشياء مغايرة ومباينة ، بائنة عن حضرة الحق الحقيقي الغني المطلق الواجبي القيومي تعالى بالبينونة في الحكم والصفة ، فهو سبحانه واجب بالذات وهي ممكنة بالذات ، وهو غنيّ من جميع الجهات ، وهي فاقرة الذوات ، وهو القديم بالذات وهي الحادثات الداثرات الزائلات ، وهوالرب العلي الأعلى وهي المربوبات .
**وأما السلب** : فهو برفع بينونة العزلة بينه تعالى وبينها ، كما مرّت الإشارة والتصريح منا غير مرة إليها وبها ،كما قال قبلة الموحدين والعارفين ، علي أميرالمؤمنين ﷺ : « توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » ؛ وقد كشفنا عن سره مرّة بعد أُخرى . فذلك هو مقام الجمع بين الأطراف المتباعدة من جهة واحدة ، الذي هو خاصة مشهدورثة الحضرة الختمية - فاستقم كما أُمرت - نوري .

٢) أي لاكغيرية شيء من شيء وعن شيء . إذ المغائرة بين الشيئين المتشاركين في الشيئية يلزمها كون كل من المتغائرين مباننا عن الآخر ببينونة العزلة ، والعزلة والمزائلة يلزمها التحديد بكون كل من المتبائنين بهذه البينونة محدودا في الوجود وكمالات الوجود . والمحدودية تنافي الإحاطة الوجودية ، التي هي خاصة حضرة الوجودِ الحيّ الغنيّ المطلق سبحانه ،كما قال - جل من قائل -: ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] - نوري .

٣) « غيرتش غيردر جهان نگذاشت » . في الرضوي : « كنهه تفريق بينه وبين خلقه ، غيوره تحديد لما سواه » . أقول : كيف لا ، وهو سبحانه وجه تمامية الأشياء، به سبحانه تمام التامات وكمال الكمالات ، إذ هو بداية البدايات ونهاية النهايات وغاية الغايات فهو ذات الذوات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٤٢/٥٣] ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] أي محيط من غيرمحاط يقابله ويضائفه ، إذ المتقابلان المتضائفان يلزم أن يكون كل منهما محدودا في الوجود وأحوال الوجود من الكمالات المعروفة بالصفات - نوري .

٤) إن أراد من الأول والثاني قول الكاشف ﷺ :« إنه مع كل شيء لابمقارنة ، وغيركل شيء ☜

بقوله : ( وإن شئت قلت : لاحق من كلّ وجه ، ولا خلقٌ من كلّ وجه ) كما هو ذوق بعض الشاهدين ذلك المشهد ، فإنّك قد عرفت في طيّ هذه النكتة الحكميّة مايطلعك على ما للمعنى الإطلاقي من الوجهين ، وأنّ العدمي منهما أقرب إلى الذات وأعلى .

( وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك ) كما هو ذوق بعض الحائرين في سطوات تموّجات بحر الذات ، الضالّين في أنوار هدايتها :

ما بين ضال المنحني وظلاله * ضلّ المتيّم واهتدى بضلاله [1]

( فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب ) وتبيينك غايات أذواق الكمّل وحدود مراقيهم ، ( ولولا التحديد ما أخبرت الرسل ) عند الكشف عما ينبئ ماعليه الحقّ في نفسه ( بتحوّل الحقّ في الصور، ولاوصَفته بخلع الصور عن نفسه ) أمّا الملازمة الأُولى فظاهرة ، إذ الصورة هي إحاطة حدّ أو حدود ، فهي تستلزمه ضرورة ، وأمّا الثانية فلما مرّ من أن مقابل المحدود لابدّ وأن يكون محدودا ، كما أنّ مقابل المقيد مقيّدٌ بالإطلاق - كما سبق تحقيقه آنفا - وهذان هما الحدّان للإطلاق كما تذكّرته آنفا .

( فلا تنظر العين إلاّ إليه * ولا يقع الحكم )

في نفي المنظوريّة عنه ( إلاّ عليه )

---

☜ لابمزايلة » ففيه ما لايخفى حسبما كشفنا سرّ قوليه هذين ، إذ كل من قال بأحدهما وتحقق بحقيقة معناه يلزمه أن يقول بالآخر منهما ، لكون كل منهما برهان الآخر ، بل عين الآخر عند تحقيق النظر وتحديد البصر- فأحسن التدبّر - نوري .

---

١) البيت لابن الفارض وقد مضى .

( فنحن له ) نبيّن ( وبه ) ظهر ، حال كوننا

( في يديه ) * مخففين ومختفين في ثنوية المتقابلين

* ( وفي كلّ حال ) من الإخفاء والإظهار ( فإنّا لديه )

وذلك لما في القرب من الوحدة الإطلاقيّة ما ليس في الاتحاد ، ولذلك تراها ظاهرة بالوجهين .

[ أقسام الناس ومراتبهم في شهود الوحدة ]

( ولهذا ) الذي في الهويّة الإطلاقيّة من الوجهين ( ينكّر ويعرف ، وينزّه ويوصف ؛ فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه : فذلك **العارف** ) لشهوده الوحدة الجمعيّة والهويّة الإطلاقيّة بإطلاقها ، ( ومن رأى الحقّ منه فيه بعين نفسه : فذلك **غير العارف** ) لشهوده الوحدة ليس بإطلاقها ، ( ومن لم ير الحقّ لا منه[1] ولا فيه ، وانتظر أن يراه بعين نفسه : فذلك **الجاهل** ) فإنّ حظّه من المشهد الجمعي الختمي هو الانتظار ، ليس إلاّ ؛ ولذلك ترى سائرالأمم حظّهم من السعة الساعة الإطلاقيّة هو انتظار ظهورالخاتم ، معبّرا عن إسمه بما أفصح عنه لسان مرتبتهم ، وناطقة عقيدتهم ، ضرورة شمول نسبة الكلّ ، وعدم بلوغ رقيقة قربهم وراء الانتظار .

( وبالجملة ، فلابدّلكلّ شخص من عقيدة في ربّه )ورقيقة نسبية ( يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلّى له الحقّ فيها عرفه[2] وأقرّ به ، وإن تجلّى له في

---

١) عفيفي : لم ير الحق منه .

٢) عفيفي : - عرفه .

غيرها نكره وتعوّذ منه ، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر ) ضرورة إنكاره له في بعض مجاليه ومظاهره ؛ ( وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه ) ونزّهه ( فلايعتقدمعتقدٌ ) من ذوي العقائد الجزئيّة - تقليديّة كانت أونظريّة ( إلها إلاّبماجعل في نفسه ) من الصورة التي عقدهامن إمامه الذي تقلّده أوساق إليها نظره ( فالإله في الاعتقادات بالجعل ) من المعتقد وما يصوّرون به بواطنهم ونفوسهم ؛ ( فما رأوا إلاّ نفوسهم وما جعلوا فيها ) من الصور .

( فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة ) كما نبّهت عليه من رؤية الحقّ كلّ أحد في سعة ساعته ، على ما عليه نفسه من الصور ، إمّا انشراحا علميا من الحقّ ، أو عقدا تقليديّا جعليّا من نفسه ، وهذا لايمكن له أن يجاوز ذلك الصورة المحصورة إلى غيرها في تلك السعة .

( وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك ) وهو العقد الذي جعله عليه تعمّلا وتكلّفا ، تقليدا لمن حسن ظنّه به ، فطاب له قبوله عنه ؛ ( فإيّاك أن تتقيّد بقيد[١] مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ) ضرورة أنّ ما تكفر به من صوَرالحقّ كثير بالنسبة إلى ذلك العقد المخصوص ، ( بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ) في نفسه ، فإنّه في نفسه مطلق ، وهو قد اعتقده مقيّدا مخصوصا ، فيكون الفائت منه حينئذ العلم كلّه .

[ أينما وليت فثمّ وجه الله ]

( فكن في نفسك هيولى لصورالمعتقدات كلّها ، فإنّ الإله تعالى أوسع

---

١) عفيفي : بعقد .

وأعظم أن يحصره عقدٌ دون عقد ، فإنّه يقول : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [٢/١١٥] وما ذكر أينًا من أينٍ ، وذكر أنّ ثَمَّ وجه الله - ووجه الشيء حقيقته - فنبّه بهذا قلوب العالمين لئلا يشغلهم العوارض ) من الصور العقديّة التي عليها جمهور الأُمم ، فإنّها شاغلة للإنسان ، لتمدّنه بالطبع ، وضرورة تشاركه لبني نوعه( في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا ) الإطلاق الذاتي ، ( فإنّه لا يدري العبد في أيّ نفس يُقبض ) عن هذا الموطن الإطلاقي والنشأة الطبيعيّة الكلّية ( فقد يُقبض في وقت غفلة ، فلا يستوي مع من قُبض على حضور ) .

ثمّ أخذ يبيّن مبدأ ما عليه الجمهور من العوارض الشاغلة ، والعقائد العائقة قائلا : ( ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا ) الوجه الإطلاقي ( يلزم في الصورة الظاهرة ) وما هي عليه من حكم الكون وقهرمان القيد ( والحال المقيّدة ) من العوارض المشخّصة الزمانيّة وتطوّراتها المكانيّة ( التوجّه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته ) وهو من آثار تقيّد العبد وتشخّصه زمانا ومكانا ، ( وهو بعض مراتب وجه الحقّ من : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ فشطر المسجد الحرام منها ) أي من تلك المراتب وجزئيّاتها ( ففيه وجه الله ، ولكن لا تقل « هو هنا فقط»)كما قيل:

لا تقل دارها بشرقي نجد * كلّ نجدٍ للعامريّة دارٌ
فلها منزل على كلّ ماء * وعلى كلّ دمنة آثارٌ

( بل قِف عند ما أدركتَ ) من الإطلاق ، ( و الزم الأدب في الاستقبال شطرَ المسجد الحرام ) خاصّة ، وفاء بحقّ العبوديّة من الإذعان والانقياد .

( والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصّة ) وفاء بحقّ

كمال العبوديّة ؛ وبيّنٌ أنّ كلّ ما يقصده المتحرّك فهوالمتوجَّه إليه - سواء كان شرحيّة صدريّة ، أو عقديّة عقليّة ، أوكونيّة طبيعيّة ، أو ظهوريّة جوهريّة ، أو حاليّة عرضيّة نمويّة كميّة ، أو استحاليّة كيفيّة ، أو انتقاليّة أينيّة - وهذا أظهرأقسام الحركة وأنزل مراتبها ، ولذلك قال :-( بل هي من جملة أينيّات ) أي منسوبات إلى الأين ، وهي سائر أقسام الحركة وأصنافها ( ما تولى متولٍ إليها ) على ما هو المستفاد من العموم في ﴿ أينَمَا ﴾ .

( فقد بان لك عن الله أنّه في أينية كلّ وجهة ، وما ثمّ ) في الأينيّات ( إلاّ الاعتقادات ) فإنّها أصل سائر الحركات والأينيّات ، ( فالكلّ ) من المعتقدين ( مصيبٌ ) في اعتقاده ، لأنّه ممّا تولّى إليه متولٍ ، ( وكلّ مصيبٍ مأجورٌ ، وكلّ مأجور سعيدٌ ، وكلّ سعيد مرضيّ عنه وإن شقي زمانا[1] في الدار الآخرة ) باعتبار إدراكه الأُمور الغير الملائمة المنافرة لمقتضى زمانه ( فقد مرض وتألّم أهل العناية - مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ - في الحياة الدنيا ) .

[ نعيم أهل جهنّم ]

( فمِن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأُخرى في دار يسمّى « جهنّم ») وأنت قد عرفت من قريب ما يختصّ به أهل جهنّم من الملائمات الخاصّة بأهل القرب ، فاستشعر ذلك قائلا :

( ومع هذا لايقطع أحد من أهل العلم - الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه - أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيم خاصّ بهم ، إمّا بفقد ألم كانوا

---

١) عفيفي : زمانا ما .

يجدونه ) ممايمنعهم عن إدراك ما هم عليه من القرب ، كالتوهّمات والخيالات العائقة عن إدراك الأمر على ما هو عليه ( فارتفع عنهم ؛ فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم ، أو يكون نعيمٌ مستقلّ زائد)على فقد المؤلم ، ذلك مما يثمره أطوار أدوار الزمان على أفنان الوقت ، ( كنعيم أهل الجنان في الجنان - والله أعلم ) .

[ تمهيد للفص الآتي ]

وإذ قد بيّن في الفصّ الهودي أمر الطريق وما هو عليه من الاستقامة والاستواء واتّفاق السالكين كلّها فيه على منهج الصواب ومسلك السداد : ناسَب أن يستردف ذلك بما يكشف عمّا به يتحقّق السلوك على ذلك الصراط المستقيم ، ومنه تصدر الحركة في منهجه القويم ، وعمّا به تتخالف المذاهب وتتباين الطرق والشوارع - فقال :

[ ١١ ]

# فصّ حكمة فاتحيّة في كلمة صالحيّة

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ **لصالح** عليه السلام قد انفتق عن جبل الجبلّة ناقة القوّة وإبل القابليّة ، ولـه انفتح عند إنبائه وانبساطه على عرض أرض الإظهار أبواب مظاهر الأوصاف الكمالية ، يعني الحيوان الذي به يظهر الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر ، وعليه تقطع اللطيفةُ الإنسانيّة سباسب قفار الأمزجة الكثيفة الانحرافيّة ، إلى أن يبلغ سواداعتدالها النوعي ، ورياض أوصافها الوجوديّة وأفعالهاالكماليّة الكلاميّة ، الكاشفة عن كنه الكلّ ، فله صلوح الكشف عن **الحكمة الفتوحيّة** الحصوليّة الصلوحيّة .

والذي **يلوّح** على ذلك اتّفاق عقدي الفاتح (٢١) والصالح (٢١) في الثلاثة [١] التي عليها يقوم أمرفتح أبواب الظهور والإظهار - كما سيحقّق ذلك -

---

١) كتب في الهامش (٢١) ثم كتب تحته (٣) . وكتب النوري - قده - تعليقا عليه : « لعل في إرجاع صورة (٢١) إلى (٣) إشارة ما إلى المواليد الثلاثة ، فيقطع اللطيفة الناطقة بمطاياها سباسب المسافة الكيانية ، إلى أن ينتهي السلوك بها إلى كمالات الإنسانية التي هي الفضائل الربانية ، وبتلك الفضائل تنصلح الفطرة الصالحية للخلافة الإلهية » - نوري .

وإلى ذلك أشار بقوله :

( من الآيات ) الكاشفة عن الحكمة الفاتحيّة

( آيات الركائب ) * ركائب القوابل التي بها يقصد كلّ أحد مواطنه المتخالفة ، وعليها يسلك مسالكهم المتفاوتة المتبائنة .

* (وذلك لاختلاف في المذاهب )

فإنّ القابليّة أصل الخصوصيّات ومعدن تكثّر التعيّنات .

( فمنهم قائمون بها بحقّ ) * أي واقفون بتلك الركائب على موطن الحقّ في عين الحركة والسلوك ؛ و في لفظ « قائمون » إشارة إلى تلك الجمعيّة - فتنبّه . * ( ومنهم قاطعون بها السباسب[1])

فإنّ من الناس من وقع بسبب تشدّدهم على ركائب قابليّاتهم بأسواط التعمّلات والتسببات في فيافي الأنظار والأفكار، ومنهم من هام بها في مهامه الأوصاف والأحوال ، ومنهم من ضلّ في سباسب الأعمال والأفعال .

( فأمّا القائمون فأهل عين ) * وشهود ، ضرورة قيام أمرهم بها ،

* ( وأمّا القاطعون هم الجنائب )

أي المطيعون ، يقال : « فرَسٌ جنيب » أي منقاد ؛ والجنيب فيه معنى القربة و البُعد ، و يقال : « جنيب » لفرَس يتهيّأ للركوب ، و سائر المعاني هاهنا مستشعر منه .

وإذ كان الغرض من هذا التفصيل تميز مراتب السالكين وأطوارهم ،

---

١) السباسب - جمع سبسب -: البيداء والصحراء .

وإنّما يستفاد ذلك من الحصر - على ما لايخفى - فما نوقش في هذا التركيب من ترك « الفاء » بمعزل عن الصواب عند أهل التحقيق ، سيّما في النظم[1].

( فكلّ منهم ) - من أهل العين والجنائب -

( يأتيه منه ) * أي من هو الذي آخذ بناصية الكلّ * ( فتوح غيوبه من كلّ جانب ) من فوقهم ومن تحت أرجلهم

[ الفرديّة والتثليث ]

( اعلم - وفّقك الله ) للاستطلاع على حقائق العدد ومكنونات رموزه ودقائقه - ( أن الأمر ) - ظهورا كان أو إظهارا - ( مبنيّ في نفسه على الفرديّة ) وهي عدم الانقسام [الف/٢٧٩] بالمتساويين عمّا من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد ضرورة .

وقد لوّحت على ما بين بحث التثليث وهذه الحكمة من المناسبة آنفا فلا نعيده ، على أنّ الفرد مشتمل بيّناته الأُول على عقدي التثليث الذي في الكلمة والحكمة (اال) (٣٣) .

و بيّن أنّ المنقسم إمّا أن ينقسم بالمتساويين ، فله الشفعية و التثنية من العدد ، أو لاينقسم بالمتساويين ، - بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان - فله الفرديّة والتثليث ، ضرورة اشتمال القسم الزائد على الناقص وفضل ، وإليه أشار بقوله :

١ ) راجع شرحي الكاشاني والقيصري .

( فلها [١] التثليث ، فهي من الثلاثة فصاعدا . فالثلاثة ) في نفسه مجرّدا عمّا يقوم به ( أوّل الأفراد ) ؛ فإنّ المراتب العدديّة حقائق مجرّدة في نفسها عند أهل التحقيق ، وذلك **التثليث** هو الذي ظهر لقوم في صورة الفاعل و القابل والفعل ، ولآخرفي العلّة والمعلول والعليّة ، ولآخرفي المحب والمحبوب والمحبّة ، ولآخرفي الذات والصفة والاسم، ولآخرفي الإله والعبدوالعبوديّة .

( وعن هذه الحضرة الإلهيّة )- التي لها التثليث -( وجد العالم ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [١٦/٤٠] فهذه ذات ذات إرادة وقول ، ولولا [٢]هذه الذات وإرادتها ، وهي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرمّا ) -

- واعلم أنّ هذين الأمرين في التكوين بمنزلة المادّة ، التي بها الشيء بالقوّة ، والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل ، وإليه أشار بقوله : -

- ( ثمّ لولا قوله عند هذا التوجّه « كن » لذلك الشيء : ما كان ذلك الشيء ) ولذلك ترى القولَ في الآية المذكورة مكرّرة ، ضرورة أنّ الصورة من الشيء التي هي الغاية للحركة الإيجاديّة ، لها تكرّر تقدّم ذاتي أوّلا على الكل وتأخر رتبيّ ثانيا عنه .

( ثمّ ظهرت الفرديّة الثلاثيّة [٣] أيضا في ذلك الشيء ) المتوجّه اليه ، فإنّ النسبة حاكمة على الطرفين ، مسمية لهما ، وبتكرُّرهذه الفرديّة الثلاثيّة في

---

١) عفيفي : ولها .

٢) عفيفي : فلولا .

٣) جاء في النسخة هنا وكذا فيما يأتي الثُلثية بدلا من الثلاثية ، وما أثبتناه أصح مطابقا للعفيفي .

طرفي الفاعل والقابل تمّ أمر الكون ، فإنّ الستّة[1] هي أوّل ما ظهر منه أمر تمام الكثرة ، ولذلك ترى صورة التثليث في الفرد مثنّاة ، كما لوّح عليه آنفا .

فمن تلك الفرديّة والتثليث انتسب إليه الكون ( وبها من جهته )- أي من طرف الشيء -( صحّ تكوينه واتّصافه بالوجود ، و) تلك الفرديّة الثلاثية ( هي شيئيّته وسماعه وامتثاله أمرمكوّنه بالإيجاد ، فقابَل ثلاثةٌ بثلاثة ) وبه يسمّى بالمقابل ، إذ بمقابلته الثلاثة بالثلاثة تمّ أمر الكثرة المستبعة للصورة الكونيّة .

وذلك ( ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها ، وسماعه في موازنة إرادة موجده ، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله « كن » فكان هو ، فنسب التكوين إليه ) أي نسب ظهوره بالصورة الكونيّة إلى الشيء ، فهو الذي كوّن نفسَه بالقابليّة المذكورة .

( فلولا أنّه في[2] قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ، ما تكوّن ؛ فما

---

١) لوأُريد من الستة التي بها تمّ أمر الكون : العلم ، ثمّ المشية ، ثمّ الإرادة ، ثمّ التقدير والقدر الهندسي ، ثمّ القضاء والإمضاء - كما ورد عن أهل بيت النبوة ﷺ - لكان أولى الوجوه وأصلها ومعدنها - فلا تغفل - نوري .

كأنه أراد من الستة الاعتبارات الثلاثة من ناحية الفاعل ، والثلاثة التي تحاذيها من جنبة القابل ، فمن جانب الفاعل : ذات وإرادة وقول ، ويحاذيها من جانب القابل ذات وقابلية اختصاصه ، والقبول بمعنى الانفعال والقابلية المخصصة إنما هي من مقولة الإضافة ، فهما مقولتان [..] - منه .

رقمت هذه الرقيمة قبل أن يلاحظ قول المصنف والشارح في بيان الستة - منه .

٢) عفيفي : أنه في .

أوجد الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلاّ نفسُه ) وليس للحقّ تعالى سوى الأمر فقط ؛ ( فأثبت الحقّ تعالى[١] أنّ التكوين للشيء نفسه ، لا للحقّ ، والذي للحقّ فيه أمره خاصّة ، وكذا أخبر عن نفسه ) بشهادة أداة الحصر على الأمر ( في قوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٢] [٣٦/٨٢] فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله ) فإنّ الغاية للإرادة وتوجّه الذات بالتخصيص الأمري إلى الشيء إنّما هو تكوينه ، فلذلك قال : ﴿ فَيَكون ﴾ أي بدون فاعل من خارج ، وللإشعار بأن الشيء هي الغاية قال : « لنفس الشيء » باللام دون إلى .

( وهو الصادق في قوله ) . هذا ما يدلّ على ما ذكرنا بحسب منطوق النقل ( وهذا هو المعقول ) أيضا ( في نفس الأمر ،كما يقول الآمر- الذي

---

١) إن الحق الحقيق بالتصديق هو أن أمره تعالى المعبر عنه بلفظ «كن » إن هو إلا تجلى شمس حقيقتنا واشراقها المفيدة على هياكل قوابل أعيان الأشياء ، وذلك التجلي الإشراقي يظهر في كل مكانة ومرتبة بحسبها ، ففي مرتبة بطور الإبداع ، وفي أُخرى بطور الأثر ، وفي صورة بطور الخلق أوالتكوين - وعلى هذا القياس - ومراتب أكوان الأشياء كالدرة البيضاء والدرة الصفراء والخضراء والحمراء لالون له في نفسه [..] أصلا - نوري .

فاتضح مما أظهرنا هاهنا أن أمره تعالى مع كونه إشراقا ومفاضا (ظ) فائضا عن حضرة شمس الحقيقة بالذات ومتنزها [..] عن التلوين والتلون في نفسه ، فهو نور وتنوير ، والنور لالون له ، والألوان والتلونات ناشية من ناحية الماهيات المظلمة بالذات . قال عزّمن قائل: ﴿ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً ﴾[٢/١٣٨] وسرّ الأحسنية هو صبغته تعالى نورا وتنويرا وكون الماهيات المظلمة الذوات وهو السواد والظلمة إذا امتزج بالصبغة النورية الإشراقية تتفاوت مراتب الامتزاج والازدواج شدة وضعفا ، وتتراءى أنحاءمن الألوان بياضية صفراوية حمراوية خضراوية + نوري .

٢) في النسخة وكذا نسخ الفصوص : « إِنَّمَا أَمرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » والصحيح ما أثبتناه عن القرآن الكريم .

يُخاف ولا يُعصى - لعبده :« قُم » ، فيقوم العبدُ امتثالا لأمر سيده ، فليس للسيد[١] في قيام هذا العبد سوى أمره[٢] بالقيام ، والقيام من فعل العبد ، لا من فعل السيد[٣] . فقام أصل التكوين على التثليث ، أي من الثلاثة من الجانبين : من جانب الحق ، ومن جانب الخلق ) .

ومما يلوّح عليه تلويحا كاشفا اشتمال « الله » على الثلاثة المتكرّرة من لامي الفاعل والقابل ، وبهما تمّ أمر الظهور ، كما أنه بالستّة - التي هي من ألف الابتداء وهاء المنتهى - تمّ أمر الإظهار .

ولما بيّن سريان الفرديّة الثلاثيّة في أمر الظهور أخذ يبيّن ذلك في أمر الإظهار قائلا :( ثمّ سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلّة ، فلابدّ في الدليل من أن يكون[٤] مركّبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ

---

١) كالأشعري لابرهان فيه ، ومبناه على الغفلة عن كون الأمرالتكويني عين المأمور به ، أي كون إيجاد الشيء نفس وجوده بعينه ؛ والتفاوت إنمايتحصل باختلاف الإضافة الحاصل باختلاف المضاف إليه . فإن الفيض المقدس الفائض عن حضرة الذات الأحدي الأقدس المعبر عنه بالنورالمحمدي إن اعتبر إضافته وانتسابه إلى حضرة الذات ، يعبّرعنه بالأمروالإيجاد والتكوين وإن اعتبر انتسابه وارتباطه إلى الشيء يعبر عنه بالامتثال والقبول والإجراء - نوري .

قوله تعالى : ﴿ كن ﴾ تكوين ، وقوله : ﴿ فيكون ﴾ تكون . فالتكوين نسب إليه تعالى ، والتكون انتسب إلىالشيء المأمور . وبون ما - كما أشرنا - بين التكوين والتكون ، كما بين الفعل والانفعال - منه .

٢) عفيفي : أمره له .

٣) إن قياس ما نحن فيه بحال السيد وحال أمره لعبده قياس مع الفارق ؛ كيف لا ـ وهو قياس أمر خلاق الأنفس والآفاق بمخلوقه الضعيف الذي لاربط بينهما بالاتفاق - نوري .

فالخالط بينهما خالط أومغالط ، وان كان [..] المصنف - بل الشارح أيضا - الأول ، إذشأنهما أرفع وأجل من إسناد المغالطة .

٤) عفيفي : فلابد من الدليل أن يكون .

ينتج ، لابدّ من ذلك ؛ وهوأن يركّب الناظر دليلَه من مقدّمتين :كلّ مقدّمة يحتوي على مفردين ، فتكون أربعة ، واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ، لتربط إحداهما بالأُخرى ،كالنكاح ) فإنّه مشتمل على مقدّمتي الأبوين المنطويين على آلتيهما للتناسل ، وذلك الواحد المتكرر[١]( فتكون ثلاثة لاغير ، لتكرار الواحد فيهما ، فيكون المطلوب ) - ظهوريّا كان أو إظهاريّا - ( إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص - وهو ربط إحدى المقدّمتين بالأُخرى ، بتكرار ذلك الوجه[٢] المفرد ، الذي به صحّ التثليث ) الموجب لتولّد النتيجة ، فيكون ذلك هوالعلّة للتوليد (والشرط المخصوص ) وهو ( أن يكون الحكم ) أي المحكوم به في المطلوب ، المسمّى بالأكبر ( أعمّ من العلّة ) المذكورة المسمّاة بالأوسط - كما يقال في « هذا حيوان »: « إنّه إنسان ، وكلّ إنسان حيوان » -( أو مساويا لها ) - كما يقال فيه : « إنّه ماشٍ ، وكلّ ماشٍ حيوان » - ( وحينئذ يصدق ) النتيجة .

( وإن لم يكن كذلك ) كما إذا كان الحكم أخصّ أو مبائنا ، كما يقال : « كلّ إنسان حيوان ، وبعض الحيوان فرس » أو « ليس بإنسان » ( فإنّه ينتج نتيجة غير صادقة ) .

وإذ كان الغرض هاهنا تبيين مثال ، اكتفى من أشكال البراهين بالأوّل منها ، ومنه بما ينتج الموجبات ، لامطلقا ؛ ولذلك لم يتعرّض لإيجاب الصغرى ، كما تعرّض لكلّية الكبرى .

---

١) قال القيصري : «والثلاثة التي في النكاح - وهي أركانه -هي الزوج والزوجة والولي العاقد» .

٢) عفيفي : الواحد .

( وهذا[١] ) الحكم التثليثيّة ( موجود في العالم ، مثل إضافة الأفعال إلى العبد ، معراة عن نسبتها إلى الله ) أي لادخل له تعالى فيها أصلا ، كما هو رأي بعض المتكلّمين ( أوإضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقا ) بدون دخل للعبد فيه - كما هو رأي أكثر الملّيين - ( والحقّ ما أضافه إلاّ إلى الشيء الذي قيل له : « كن »[٢]) كما هو رأي أهل الحقّ ، وهذا هو الثالث الذي يتولّد منه النتيجة الحقّة .

هذا ما له من المثال في عالم الظهور ، وأمّا ما في عالم الإظهار والإثبات ( مثاله إذا أردنا أن ندل أنّ وجود العالم عن سبب ، فنقول :« كلّ حادث فله سبب ») وفي تقديمه الكبرى إشارة إلى أنّها الأمّ في التوليد المذكور وقربها إلى الإنتاج ( فمعَنا الحادث والسبب ؛ ثمّ نقول في المقدّمة الأخرى :« والعالمُ حادثٌ »)وإنّما أخلّ بالترتيب بالمقدّمتين تنبيها على أنّ مرجع سائر الأشكال إنّما هو إلى الأوّل ، بأيّ ترتيب وقعت ، فإنّ هذا ترتيب الرابع منها ، أو على أنّ المادّة الصحيحة والصورة المستجمعة للشرائط منتجة في أيّ ترتيب كان ؛ ( فتكرّر « الحادث » في المقدمتين ) .

( والثالث قولنا : « العالَم ») هذا استشعارلما حكم آنفا من أن الأوسط

---

١) يختلف كلام الشارح والقيصري والكاشاني في شرح المتن هنا فراجع .

٢) يعني أن إضافة الفعل إلى الشيء المباشر للفعل ، مصححها هو الشيء المكوّن - بفتح الواو المشددة - بما هو مكوّن ، لامطلقا ، بأي وجه كان ، وبأيّة جهة أُخذ الشيء بها . وهذا كما أن القمر المنور المستنير بنورالشمس وبإنارتها إياه يسند إليه الإنارة بما هو مستنير منها ، فيكون الأمر بين الأمرين ، لكن لا على وجه التركيب ، كالماء الفاتر ، بل على وجه بسيط جامع بين الطرفين المتباعدين في كمال التباعد من جهة واحدة . ودرك هذا مشكل جدا -نوري .

هو الذي صحّ به التثليث المنتج ، فإنّه قد يكون ذلك الأصغر ، كما نبّه عليه ( فأنتج أنّ « العالَم له سبب » يظهرفي النتيجة ما ذكر في المقدّمة الواحدة ) المسمّاة بالكبرى ، لاشتمالها على الأكبر، يعني الحكم في النتيجة ( وهوالسبب ) فإنّ الحكم والمحمول هو الظاهر على المحكوم عليه والموضوع ، وبهذا الاعتبار له الأكبر .

( فالوجه الخاصّ هو تكرار الحادث ) هاهنا ( والشرط الخاصّ عموم العلّة ) فإنّ العلّة هوالحكم هاهنا ( لأنّ العلّة في وجودالحادث السبب ، و ) ذلك السبب الذي هو الحكم هاهنا ( هو عامّ في حدوث العالم عن الله[1]) فإنّ ما له سبب أعمّ من الحادث من الله - الذي هو العالم - والحادث من سبب آخر، و إنّما صرّح بذلك تنبيها على أنّ الحكم في هذا المثال أعمّ من العلّة فقوله : ( أعني الحكم ) - تفسير للضمير الغائب[2]- ( فنحكم على كلّ حادث أنّ له سببا[3]، سواء كان ذلك السبب ) أي العلّة التي هي الوسط في القياس -وهوالحادث هاهنا -( مساويا للحكم )-كما في مثالنا هذا إذا أُطلق الحادث على الذاتي ، ولم يخصّ بالحادث عن الله ، كما نبّه عليه آنفا -( أو يكون الحكم أعمّ منه ) كما إذا أُخذ الحادث زمانيّا أو لم يخصّ ( فيدخل ) الحادث ( تحت حكمه ) في الصورتين ( فتصدق النتيجة ) ضرورة تعدّى الحكم منه إلى الأصغر .

وإنّما اختلط هاهنا في التعبير ، حيث أطلق السبب تارة على الأكبر ،

---

١) راجع شرح هذا المقطع في كل من الشروح واختلاف الشارحين فيها .
٢) يعني قولَ الماتن : وهو عام .
٣) النسخة : سبب .

وأُخرى على الأوسط ، والعلّة أيضا كذلك : تنبيها على أنّ محافظة أمر المصطلحات وتعيين مفهوماتها وتبيين أحكامها وموضوعاتها - على ما أكبّ عليه أرباب هذه الصناعة - مما لا يجدى فيها بطائل ، وتعريضا لهم بذلك .

وعادِ دعاوى القيلِ والقالِ وانجُ من * عوادى دَعاوٍ صِدقُها قصدُ سُمعة[1]

( فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلّة ، فأصل الكون التثليث ) ظهوريّا أو إظهاريّا ، وجوديّا أو عدميّا .

[ حكمة تأخير نزول العذاب على قوم صالح ]

( ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام ) - لما في كلمته وحكمته من حكم التثليث - ( وعدا غير مكذوب ) وفي بعض النسخ « وعد »- كما هو لفظ التنزيل[2]- على الحكاية أو على خبر مبتدء محذوف : أي ذلك وعد غير مكذوب .

( فأنتج ) التثليث ذلك ( صدقا ) أي ما يطابق الواقع ( وهو الصيحة التي أهلكهم بها ﴿ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴾[3] ) [١١/٦٧] أي هالكين ، وهذا الذي تنتجه الصيحة من أثر التثليث ( فأوّل يوم من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم ) لأن الاصفرار أوّل ما يتدرّج به البياض نحو السواد ( وفي الثاني احمرّت ، وفي الثالث اسودّت ، فلما كملت الثلاثة ) في الأيام الثلاثة

---

١) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض : جلاء الغامض : ٨١ .

٢) ﴿ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴾ [١١/٦٥]

٣) النسخة - هنا وفيما يأتي - : في دارهم جاثمين .

كمّا وكيفا ( صحّ الاستعداد ) للفساد ، أعني السواد - فإنّ السواد يناسب الفساد ويقربه عقلا وعقدا - ( فظهر كون الفساد فيهم ) إذ كلّ ما وقع في هذا العالم كونٌ وظهور في نفسه ، وإن كان فسادا باعتبار آخر ، ولذا عبّر عنه بقوله تعالى :﴿ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ﴾ أي ما كانوا فيه وعليه ﴿ جَاثِمِينَ ﴾ [٦٧/١١] أي ملتذّين به ، قاعدين عنده ، غير مترقّين عنه ( فسمّى ذلك الظهور هلاكا ) لما فيه من الخفاء لهم بالنسبة إلى السعداء .

( فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ﴾ [٣٨/٨٠] من السِفر[١] وهو الظهور ) فكان الإسفار في أوّل يوم ظهور علامة السعادة ، ( كما كان الإصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشقاوة[٢] في قوم صالح ) .

( ثمّ جاء في موازنة الإحمرارالقائم بهم ) أي غير زائل عنهم سريعا ، كما في إحمرار السعداء ، فإنّ ( قوله تعالى في السعداء ﴿ ضَاحِكَةٌ ﴾ [٣٩/٨٠] فإنّ الضحك من الأسباب[٣] المولدة لاحمرارالوجوه ، فهي في السعداء إحمرار الوجنات ) الغير القائم ، كما هو أثر الضحك .

( ثمّ جعل في موازنة تغييربشرة الأشقياء بالسواد [الف/٢٨٠] قوله تعالى : ﴿ مُسْتَبْشِرَةٌ ﴾ وهو ما أثّره السرور في بشرتهم ) من الآثار المتحوّلة السريعة الزوال (كما أثّرالسوادُ في بشرة الأشقياء ) أثرا قائما مستقرّا ، فالكلّ مشتركون في أثر بشرتهم الظاهرة ( ولهذا قال في الفريقين بالبشرى ، أي يقول لهم قولا

---

١) عفيفي : السفور . ٢) ن خ : الشقاء . ٣) النسخة : أسباب (التصحيح قياسي) .

يؤثّر في بشرتهم ، فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا ) ضرورة أنّ ذلك اللون متبطّنة فيهم إلى أن يقول الخاتم ويظهر ، فإنّ القول هو الإظهار ، ليس إلاّ .

**وفي قوله هاهنا** تلميحات وإشارات خفيّة إلى أنّ الأشقياء هم المختصّون بخصائص أُولى النهايات من ذوي الولايات ، كما أنّ السعداء لهم الكمال المختص بأهل البدايات من أُولي النبوات ، كما قال ابن الفارض مصرّحا ببعض ما فيه من الإشارات[1] :

فقل لقتيل الحبّ : وفّيتَ حقّه * وللمدعي : هيهات ، ماالكَحَل الكُحل
و في حبّه[2] بعتُ السعادةَ بالشقا * ضلالا ، و عقلي عن هداي به عقل

وما في الحديث أيضا على ما هم عليه[3] : « الفقر سواد الوجه في الدارين » وكذا في قوله : ( فقال في حقّ السعداء : ﴿ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ ﴾) [٩/١١] على صيغة الخبر والوعد بالرحمة العامّة والرضوان ( وقال في حقّ الأشقياء :﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾)[٩/٣٤] على صيغة الخطاب ، و الأمر ببشارتهم بالعذاب الذي هومن المنح الخاصّة ، على ما نصّ عليه قوله تعالى : ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [٧/١٥٦] .

( فأثّر في بشرة كلّ طائفة ) وظاهر أمرهم ( ما حصل في نفوسهم ) و

---

١) جلاء الغامض : ١٥٦ و١٦١ . البيتين من لامية أولها :
هو الحبّ فاسلم بالحشا ماالهوى سهل * فما اختاره مضنىً به وله عقل
٢) في الديوان : وفي حبها .
٣) ورد مرسلا في عوالي اللئالي (٤٠/١) .

بواطن قابليّاتهم ( من أثر هذا الكلام ) الجمعي والإظهار الختمي ( فما ظهرعليهم في ظاهرهم إلاّ حكم ما استقرّ في باطنهم[١] من المفهوم ) عن ذلك الكلام ( فما أثّر فيهم سواهم ، كما لم يكن التكوين إلاّ منهم ، فللّه الحجّة البالغة ) على الكل فيما يفيض عليهم ويمنحهم .

( فمَن فهم هذه **الحكمة الفتوحيّة** وقرّرها في نفسه ) تقرير متيقّن ( و جعلها مشهودة له ) في سائر أحواله ( أراح نفسَه من التعلّق بغيره ، وعلم أنّه لا يؤتى عليه بخيرولا بشرّ إلاّ منه ، وأعني بالخير ما يوافق غرضَه ويلائم طبعَه ومزاجَه ، وأعني بالشرّ ما لايوافق ولا يلائم طبعَه ومزاجَه ) حتّى تعلم أنّهما يختلفان بالنسبة والاعتبار ؛ فإنّ الخير عندقوم قديكون شرّا عندآخر ، فالخير عند السعداء شرٌّ عند الأشقياء وبالعكس .

( و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلّها عنهم ، و إن لم تعتذروا ) هم عن أنفسهم ضرورة أنّه يعرف مبدء ذلك ( ويعلم أنّه منه كان كلّ ما هو فيه كما ذكرناه أوّلا في أنّ العلم تابع للمعلوم ؛ فيقول لنفسه إذا جاءه مالايوافق غرضه :« يداك أوكتا وفوك نفخ»[٢])-أوكأ على مافي سقائه : إذا شدّه بالوكاء- وفي هذا المثل إشارة إلى مرتبتي الظهور والإظهارعلى ما لايخفى .

( والله يقول الحقّ وهو يهدى السبيل ) .

---

١) عفيفي : بواطنهم .

٢) قال الميداني (مجمع الأمثال : ٢/٤١٤) : « قال المفضل : أصله أن رجلاكان في جزيرة من جزائر البحر ، فأراد أن يعبر على زقّ نفخ فيه فلم يحسن إحكامه ، حتى إذا توسط البحر خرجت منه الريح فغرق ، فلما غشيه الموت استغاث برجل ، فقال له : يداك أوكتا وفوك نفخ . يضرب لمن يجني على نفسه الحين » .

# [١٢]

# فصّ حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة

## [ وجه تسمية الفص ]

و وجه اختصاص الكلمة بالحكمة هاهنا ما ستطلع عليه من كلام المصنّف أنّ في القلب فنونا من التشعيب لاتحصى ، بها تثمر العقائد التي عليها يتصوّر في الجنّة وبها يتجلّى عند أربابها .

وأمّا **التلويح** الكاشف لذلك : فهو أنّ شعيبا (١٣)صورة تفصيل[١]ما للقلب من العقود[٢] (١٣،٦) ، كما أنّ القلب (١٣٢) معرب عمّا لشعيب (٣٨٢) من الأربعة المحيطة [٣] بصورة السعة الإلهيّة .

---

١) كتب في الهامش : فأول التفاصيل الضِعف ، والعدد الذي بعده صورته - هـ .

٢) عدد الستة روحانية حرف الواو ، واسم الواو المحتوي على الواوين والألف الرابط بينهما هو (١٣) وكل من كلمتي « شعيب » و« قلب » - برد المآت والعشرات إلى الآحاد - هو ذلك العدد ، أعني (١٣)(*) - نوري .

*) الأظهر وقوع سهو للمحشي - قده - في جمع عدد (قلب) فإنها بالرد = ٦ . ولعله التبس القاف بالفاء .

٣) لعله أراد من السعة الإشارة إلى ما يتضمن القدسي المشهور : « لا يسعني أرضي و لا سمائي » الحديث - وأراد من الأربعة حروف كلمة شعيب ، التي تحيط بعدد كلمة القلب ، الذي يسع حضرة الحق ، كما أشرنا إليه - نوري . حرر هذه الحاشية قبل أن يلاحظ ما بعيده - منه .

وأيضا في تفصيل البيّنات القلبيّة (اف ، ام ، ا =١٢٣[١]؛ لف ا ، لف يم ، لف = ٣٨١) ما يشعر بأنّ الكلمة الشعيبيّة هي الكاشفة عن حكمة القلب ، ضرورة أنّه الصورة المقوّمة إياها خاصّة ، ولذلك أخذ يتكلّم في القلب قائلا :

[ سعة القلب ]

( إعلم أنّ القلب - أعني قلب العارف بالله - ) فإنّه يستفهم منه معاني غير ذلك ، لادخل له هاهنا ( هو من رحمة الله ) فإنّه من الحقائق الوجوديّة المنطوية على ما في قوسي الحقائق الإلهيّة والمراتب الكيانيّة ، كما اطّلعت على تحقيقه مرارا ، ( وهو ) لكمال سعته المذكورة ( أوسع منها ، فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله ، ورحمته لاتسعه ) على ما ورد[٢]:« ما وسعني أرضي ولا سمائي » ، فإنّ وجوده ورحمته ليس له مظهر غير سماء الأسماء الإلهيّة وأرض الحقائق الكيانيّة .

( هذا لسان عموم ) تكلّم على ماورد من الحديث غيرمجاوز عن ظاهره ، ولكن ( من باب الإشارة ) لاصريح العبارة ،( فإنّ الحق ) على فهم العموم ( و) لسانه ( راحم ليس بمرحوم ، فلاحكم للرحمة فيه )حتّى يحيط به ويسعه .

[ الربوبية تطلب المربوب والأُلوهية تطلب المألوه ]

( وأمّا الإشارة من لسان الخصوص : فإنّ الله وصف نفسَه بالنفَس[٣]،

---

١) حاصل رد ١٢٣ هو الستة ، وقد أوضحنا الوجه في إرجاع الستة إلى ١٣- منه + نوري .
٢) مضى في ص ٢٩ .
٣) وذلك ما ورد بلسان النبي الخاتم ﷺ : « أجد نفس الرحمان ...» .

وهومن التنفيس ) الذي هوتفريج الكرب ، فإنّ في باطنه من الأسماء مايطلب الظهور ويهتمّ به وذلك ممّا يستلزم الكرب ( وإنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّى ، وليست إلاّهو ، وإنّها طالبة ماتعطيه من الحقائق ، وليست الحقائق التى تطلبها الأسماء إلاّ العالَمَ ، **فالالُوهةُ** تطلب المألوهَ ) حتّى تثبت وتتعيّن ، فإنّ الأسماء الإلهيّة تقتضي ثبوت المألوه وتعيّنه ، كما أنّ أسماء الربوبيّة تقتضى وجوب المربوب وظهوره ، وإليه أشار بقوله : ( **والربوبيّة** تطلب المربوب ) حتّى تظهر به وتوجد في العين ؛ وهذا هو الفرق بين الأُلوهيّة والربوبيّة ، لا ما قيل في **بعض الشروح**[1] - فتأمّل .

( وإلا ) - أي وإن لم تطلب نسبة الأُلوهة والربوبة ، المألوهَ والمربوب - لم تحصل تلك النسبة أصلا ( فلاعين لها إلاّبه وجودا ) في الخارج (وتقديرا[2]) في العلم ، فإنّ النسبة و إن كانت حاكمة على الطرفين ، مسمّية لهما : لكن لاوجود لها إلاّ بهما .

هذا اقتضاء الحقّ من حيث النسب الأسمائيّة اُلوهيّة وربوبيّة ( والحقّ من حيث ذاته غنيّ عن العالمين ، و الربوبيّة ما لها هذا الحكم ) ضرورة احتياجه إلى المربوب ؛ ثمّ إنّ الربوبيّة لما كان أنزل من الأُلوهيّة - فهي أشمل ضرورة - اقتصر عليها قائلا : ( فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبيّة وبين ما تستحقّه الذات من الغِنى عن العالمين ، و ليست الربوبيّة على الحقيقة ) عند الثبوت ( و الاتّصاف ) عند الإثبات ( إلاّ عين هذه الذات ) - كما سبق تحقيقه مرارا

١) إشارة على مايظهر إلى شرحي الكاشاني والقيصري .

٢) عفيفي : أوتقديرا .

-( فلما تعارض الأمر ) بين الاحتياج والغِنى[١]( بحكم النسب ) التي هي العين حقيقة واتّصافا ، فإنّه بالنسبة إلى الذات عينها يستلزم الغناء ، وبالنسبة إلى الأسماء التي هي عينها يقتضي الاحتياج ( ورد في الخبر ما وصف الحقُّ به نفسَه من الشفقة على عباده ) وما كتب على نفسه من الرحمة عليهم ؛ وذلك لأنّ الشفقة على العباد و كتابة الرحمة عليهم فيها معنى الاستغناء مع الاحتياج - على ما لا يخفى - .

[ سعة الرحمة ]

( فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفَسه المنسوب إلى الرحمان ) فإنّ الرحمة هي الوجود ، فنسب إليه النفَس ( بإيجاده العالَم الذي تطلبه الربوبيّة بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهيّة ) .

( فيثبت[٢] من هذا الوجه ) الذي يتكلّم فيه لسان الخصوص ( أنّ رحمتَه وسعت كلّ شيء ، فوسعت الحقَّ[٣]، فهي أوسع من القلب )بناء على أنّ الرحمة

---

١) فسرالشارح علي سياق شرح الكاشاني ؛ ولكن القيصري قال (٧٧٠) : « أي فلماتعارض الأمر بحكم النسب والإضافات من الصفات الحقيقية والإضافات المتقابلة كالقهر واللطف والرحمة والنقمة ...» .

٢) قال القيصري : « في بعض النسخ : فثبت » .

٣) لايخفى على العارف بالله أن رحمته الوجودية إنما هي نفس صفة الإحاطة ، لا ذات المحيط ، والله هوالمحيط بمحيطات الأشياء ، التي هي حقائقها . اللهم أن يراد من إحاطة الرحمة إحاطة طائفة من مراتبها التي تسمى بحقائق الأشياء في وجه ، وبأسمائه الحسنى . كما روي « إن كل شيء بشيء محيط . والمحيط بما أحاط هوالله » . يعني أن حقيقة كل نوع من أنواع الأشياء تحيط بأصنافها وأشخاصها الكيانية ، بل الملكوتية المثالية أيضا . والمحيط بتلك الحقائق الإلهيّة هو الله تعالى - فلا تغفل - نوري .

الوجوديّة لها الإحاطة بالأشياء ، ومنها القلب ، فهي أوسع منه ضرورة أنّه لايسع نفسه .

ثمّ إنّ من شأن القلب الإحاطة بسائر المتقابلات وبنفسه أيضا - إحاطة علميّة - وإليه أشار بقوله : ( أو مساوية له في السعة ، هذا مضى ) مما تكلّم به لسان العموم ولسان الخصوص .

( ثمّ ليعلم أنّ الحقّ تعالى - كما ثبت في الصحيح[1] - يتحوّل في الصور عند التجلّي ) أيّ الصور كلّها ، فإنّها الجمع المحلّى ، و هو يستغرق الأفراد الغير[2] المتناهية كلّها .

[ سعة القلب وضيقه ]

( وأنّ الحقّ تعالى إذا وسعه القلبُ لايسع معه غيره من المخلوقات ، فكأنّه يملؤه ) بأحديّة جمعيّته التي لايمكن أن يكون معه غيره ، لامتناع أن يكون الخارج من الغيرالمتناهي شيئا ( ومعنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره ) وهذا من كمال إحاطة الحقّ بالكلّ ، لا من ضيق القلب ، كيف ( وقلب العارف من السعة كماقال **أبو يزيدالبسطامي**[3]: « لوأنّ العرش وما حواه مأة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف

---

١) يشير - كما صرح به في الفتوحات : ٢/٣١٠- إلى حديث رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري : كتاب الإيمان ، ح ٣٠٢ ، ١/١٦٧-١٧١ . راجع أيضا البخاري : الرقاق ، باب الصراط جسر جهنم ، ٨/١٤٧ .

٢) كذا جاء هنا وفيما يجيء ، والصحيح قياسا : غير المتناهية - بلا حرف التعريف .

٣) حكاه في مواضع من الفتوحات أيضا ، راجع ٨/٤ ، الباب ٤٠٥ .

ماأحسّ به ») وذلك لأنّ هذا كلّه متناه ، وهومندرج في أحديّة جمع الصور الغيرالمتناهية ، مندمجٌ فيها ، فلايحسّ به أصلا .

( وقال الجنيد[١] في هذا المعنى : « إنّ المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر» ) وفي عبارة الجنيد زيادة بيان لذلك المعنى ، فإنّ المحدَث - المحصور بين الحاصرين - إذا قرن بالقديم الذي لايحصره حدّ لم يبق له أثر ، فإنّه مندمج فيه[٢]، فلا يحسّ بوجوده أصلا ، وإن كان فيه ؛ وإليه أشار بقوله :( وقلبٌ يسع القديم كيف يحسّ بالمحدَث موجودا ) و إن أحسَّ به في ضمن الموجود .

[ القلب والتجلي الإلهي ]

ثمّ إنّ من كمال السعة أن لايقابله الضيق - بل يجمعه - والسعة القلبيّة بهذه المثابة ، كما أشار إليه بقوله :( و إذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور ) كلّها ( فبالضرورة يتّسع القلب ) بحسب قبوله للصور المتنوّعة على كثرتها و اختلافها ( ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي ، فإنّه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيه التجلّي ، فإنّ القلبَ من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم ) على ما نبّهت عليه في صدر الكتاب من وجوه المناسبات بين القلب والفصّ ولكن فصل تلك

---

١) راجع حكاية قول الجنيد في الفتوحات الصفحة السابقة .

٢) أي مستهلك يضمحل في إحاطة الوجود المحيط التي لايبقي ولا يتصور معها محاط ، إذ وجود المحاط المتميّز عن المحيط ينافي عموم الإحاطة وتماميتها ، وذلك لايجتمع مع أحدية الجمعية :

« غيرتش غير درجهان نگذاشت »

كما قال ﷺ :« مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شيء لابمزايلة » - نوري .

المناسبة بما يميّز بين مراتب القلب وأطواره ، وما شبّه به من الخاتم وطبقاته ، بحيث تتطابق أحكام تلك المراتب على تلك الطبقات .

وذلك لأنّه ظهر من عبارته التميز بين القلب والتجلّي ، وما وقع فيه التجلّي وصورته ، وكذلك بين الخاتم والفصّ وما وقع فيه الفصّ وصورته ، ولايخفى على الذكيّ وجه التطابق بين الكلّ ، ولكن غرض المصنّف تحقيق أمر التطابق بين صورة ما وقع فيه التجلّي ، وبين صورة ما وقع فيه الفصّ ، حيث أنّ شيئا من أجزائه عن الفصّ ( لايفصل ، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة - إن كان الفصّ مستديرا -و[1] من التربيع والتسديس والتثمين[2]) .

وفي تخصيص هذه الصور في المثال المذكور بالبيان نكتة ، وهي أن يكون الاستدارة إشارة إلى التنزيه الصِرف ، لما فيها من الأوصاف العدميّة ، لعدم تمايز الأطراف ، وعدم التشكّل بالزوايا والسطوح ، والباقي إشارة إلى طرق التشبيه المعتبرة ، وهي الظاهرة أحكامها من الأزواج ، كما سبق التنبيه إليه والذي يدلّ على ذلك قوله تعالى :﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاَ خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أَكْثَرَ إلاَّ هُوَ مَعَهُمْ ﴾ [٥٨/٧] فصرّح بما صرّح به التنزيل من تلك الصور ، وأجملَ حيث أجمل ، ولذلك عمّم وقال :

( وغير ذلك من الأشكال ، إن كان الفصّ مربعا أو مسدّسا أو مثمّنا - أو ما كان من الأشكال - فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله - لاغير- و هذا

---

١) عفيفي : أو .

٢) كما قيل : دادِ حق را قابليت شرط نيست * بلكه شرط قابليت دادِ اوست + نوري .

عكس ما يشير إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد ) [الف/٢٨١] فيكون التجلّي حسب إشارتهم تابعا لمحلّه من العبد .

( وهذا ليس كذلك فإنّ العبد يظهرله الحقّ[1] ) بحسب استعداده ( على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ ) إذ ليس للعبد صورة مستقلّة بحسب استعداده ، بدون تجلّي الحقّ في غيبه .

[ لله تعالى تجليين وحظّ العبد من كلّ منهما ]

( وتحرير هذه المسئلة ) وتبيين مَشاهدكلّ طائفة فيها : ( أنّ لله تجليين[2] تجلّي غيب ، وتجلّي شهادة ) - على مابيّن لك تفصيله في المقدّمة أنّ له تجلّيين بحسب التعيّنين - ( فمن تجلّي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب ) وهذا الإعطاء ليس على صورة الأثر والفعل ، فإنّك قد نُبّهت أنّه من قبيل الفيض الأقدس[3] عن ثنويّة الفائض والمستفيض[4]، ولذلك قال :

---

١) عفيفي : يظهر للحق .

٢) حاصل معني التجليين : التجلي الذاتي الغيبي ، و التجلي الفعلي الشهودي ، المتأخر رتبة عن ذلك التجلي الذاتي ، تأخرالإجابة عن ذات السائل وعن سؤاله الذاتي - تثبت فيه- نوري .

٣) الفرق بين الفيض الأقدس والفيض المقدس ،كالفرق بين البسيط والمركب في وجه ؛ إذ الفيض الأقدس ليس فيه شيء يعبر عنه بالفيض ، وشيء يعبر عنه بالمستفيض ، بل التفاوت والتمايز بينهما فيه بمجرد ضرب من الاعتبار ؛ وبخلاف ذلك في الفيض المقدس ، فإن فيه فيض فائض عن حضرة الذات الفيّاضة أولا ، ومستفيض يتميّز عن نفس الفيض : يسمى أحدهما بالوجود والفعل والأثر ، والآخر بالماهيّة والقوة القابلة ، كالمادة والمتأثر يقبل الأثر عن المؤثر ؛ ويسمى المركب بالوجود المقيد .

**وأما الفيض الأقدس** : فهومجرد الفيض الفائض القابل لفيض الوجود ، المعبر عنه في ألسنة الطائفة بـ« **العين الثابت الجوازية** » ، و في ألسنة الحكماء بـ« **الماهية الإمكانية** » ، ☜

( و ) ذلك ( هوالتجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته[1] و ) ذلك الغيب ( هو الهويّة التي يستحقّها بقوله عن نفسه «هو»[2]) فإنّ «هو» إنّما يدلّ على ذات مستقلّة في الجمعيّة ، مستوية على عرش الوجود[3] غائبة .

والذي يلوّح عليه أن « الغيب » صورة ظهور « هو » في عقده الذي هو حامل العرش[4]. (ين اا) (اا و)

( فلا يزال هو له دائما أبدا ، فإذا حصل له - أعني القلب - هذا الاستعداد تجلّى له التجلّي الشهودي في الشهادة ، فرآه )- ضرورة جمعيّته بين الغيب والشهادة -( فظهربصورة ما تجلّى له ) من الصوَر الغيبيّة الاستعداديّة

---

☜ فاستعداده هو نفس عينه الفائضة تبعا للأسماء الكمالية الأزلية ، فهو الأقدس لزيادة تقدسه وتقربه من حضرة الذات الأقدس ، فتقرره وتحققه ثبوتي لاوجودي .

والفيض المقدس الذي يعبر عنه بـ«**الرحمة الواسعة** » وبـ«**النفس الرحماني** » وبـ«**المشية** » وبـ«**الوجود المطلق** » ، الذي هوفعل حضرة الحق الحقيقي الواجب القيومي ، إنما هومن سنخ الوجود ، وهوجود الحق ونورالله الساري في السماوات والأرضين ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾ الآية [٢٤/٣٥] - نوري .

٢) أي المقدس عن تلك الثنوية ، كما حقّقته في الحاشية - فلا تغفل - نوري .

---

١) مراده من الغيب الذي هو حقيقة الفيض الأقدس هو حضرة غيب الغيوب ، وهو حقيقة حقائق الأشياء عند الحكماء بضرب أشرف ونحو أعلى - منه .

كما قالوا : بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أعلى - منه .

٢) يعني كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ نوري .

٣) مراده من العرش هاهناعرش القلب الواسع للحق ، الجامع بين السعة والضيق ،كما مرّ-نوري .

٤) يحمل عرش ربك يومئذ ثمانية - نوري .

بينات « غيب » = (ين اا) = بالرد ٨ . بينات « هو » = (اا و) = ٨ .

(كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله : ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾) [٢٠/٥٠] فإن خلق الشيء هو ما خصّ لوح قابليّته به من رقوم صوَره المنوعة والمشخّصة ، ولا يكون ذلك إلاّ الاستعداد الأصلي الذي من التجلّي الغيبي المحتجب بستائر الاندماج والكمون ، اندماج أوّل لامي الجلالة .

( ثمّ رفع ) ذلك ( الحجاب بينه وبين عبده ) بالتجلّي العينيّ الشهاديّ ، وظهر على المشاعر ظهور ذلك اللام في الثاني من ذلك الاسم ( فرآه في صورة معتقده ، فهو عين اعتقاده ) الذي هو صورة استعداده ، ( فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلاّ صورة معتقده في الحقّ ) بين صورة الإحاطيّة الجمعيّة ، لأنّك قد عرفت أنّ ما عليه القلب هي صورة استعداده الأصلي .

[ تنوّع التجليات والاعتقادات ]

( فالحق الذي في المعتقِد ) - بكسر القاف - ( هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه ، فلا ترى العين إلاّ الحقّ الاعتقادي ، ولا خفاء بتنوّع الاعتقادات ) حسب تفاوت المعتقدين في درجات إدراكاتهم ( فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به ، وأقرّبه فيما قيّده به إذا تجلّى ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره ، وأقرّله في كلّ صورة يتحوّل فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له ) فيها بإقامة مراسم التعظيم والإجلال ، على قدر درجته في مرتبته ، كما قال شيخ الشيخ المؤلّف أبومدين :

لاتنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته
وأعطه منه بمقداره * حتّى توفّي حقّ إثباته

فإنّ الحقّ يتحوّل في اعتقاد العارف في المجالي المتنوّعة المشتمل كل منها

على الصور المترتّبة المنتظمة ( إلى ما لايتناهى ) كما نظم الشيخ المؤلّف[١]:

لقدصار قلبي قابلا كلّ صورة * فمرعىً لغزلان ، وديرٌ لرهبان
وبيت لأوثان ، وكعبة طائف * وألواح توراة ، ومصحَف قرآن

( فإنّ صورة التجلّي ما لها نهاية تقف عندها ، وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارفين يقف عندها ، بل ) الحقّ ( هو العارف ) يترقّي ( في كلّ زمان ) ويظهر في تجدّدات أدواره وتنوّعات أطواره ( يطلب الزيادة من العلم به )، فتارة بلسان وجه العارف[٢] داعيا :(﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) [٢٠/١١٤] وتارة بلسان وجه الحقّ و هويّته قائلا : (﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) ، وتارة بلسان الوجه الجمعي سائلا : (﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) ؛ و يمكن أن يجعل هذه التكرار إلى[٣] **مراتب اليقين** من العلم والعين والحقّ ، فإنّ لكلّ مرتبة من علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورة ، فيقتضي الحال طلب الزيادة ، لكن الوجه الأوّل أليق ربطا في هذا السياق وهو قوله : ( فالأمر لايتناهي من الطرفين ) يعني الحقّ والخلق .

---

١) البيتان من أبيات لابن عربي في ترجمان الأشواق (٤٣) وبعدها :

أدين بدين الحب أنّى توجّهت * ركائبه ، فالحب ديني وإيماني

٢) كل عارف - بل كل شيء - ذو وجهين : وجه به يلي ربه ، ووجه به يلي نفسه ؛ فلولا وجه الرب لم يتصور لأحد معرفته سبحانه ، ومالم يعرف الرب ، لم يعرف المربوب ؛ ومن هاهنا قالت أساطين الحكمة : « ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها » .

دانشِ حق ذوات را فطري است * دانشِ دانش است كآن فكري است

«دانش» الأول حضوري وشهودي ، والثاني فكري وحصولي . اللهم إلا عند الخروج عن النشآت الفكرية باندكاك أنانية السالك واضمحلال إنيته التي تحجبه عن شهود حقيقته ، فضلا عن شهود ربه الأعلى - نوري .

٣) كذا . ولعل الصحيح : إشارة إلى .

( هذا إذا قلتَ : « حقٌّ وخَلقٌ » ؛ وإذا نظرت في قوله[1] :« كنت رجلَه التي يسعى بها ، ويدَه التي يبطش بها ، ولسانَه الذي يتكلّم به »- إلى غير ذلك من القُوى ) التي هي مبادئ الإدراكات والأفعال ( ومحالّها التي هي الأعضاء - لم تُفرّق ) في نظرك هذا ( فقلتَ :« الأمر حقٌّ كلُّه » أو :« خَلْقٌ كلُّه ») وإذا كان الأمر ذا وجهين : ( فهو خَلقٌ بنِسبةٍ ، وهو حقٌّ بنسبة ، والعينُ واحدةٌ ؛ فعينُ صورة ما تجلّى عينُ صورة مَن قَبِل ذلك التجلّي ، فهو المتجلّي والمتجلّى له ؛ فانظرما أعجب أمر الله من حيث هويّته ) الذاتيّة العينيّة ، التي تقتضي إسقاط النسب[2](ومن حيث نسبته إلى العالَم في حقائق أسمائه الحسنى ) حيث أنّ الحيثيّتين لهما عين واحدة ، وأنّ الحقّ فيهما عين الحيثيّتين المتقابلتين مع وحدته الآبية عن الثنويّة والتقابل[3].

وهذا هو كمال الوحدة الذاتيّة ، حيث أنّه لاخارج عن واحدها أمر يثبت به للثنويّة حكم ، ويصحّ هناك نسبة ، إليه أشار في النظم المفصّح :

( فمَن ثَمّ ؟ وما ثَمّه ؟ ) * منكرا جاحدا للأشخاص و الماهيّات من ذوي العقول وغيرهم أن يكونوا في الخارج والواقع ، أو في تلك الحضرة ، المشار إليها في صورة الاستفهام المعرِب عن الاستبعاد ، تقريرا لذلك

---

١) في الحديث القدسي المعروف بقرب النوافل .

٢) لعمري - بل لعمر إلهي - إن التوحيد لهو إسقاط الإضافات ، ولكن كما قال قبلة العارفين ، علي أميرالمؤمنين عليه السلام :« توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » وقال عليه السلام :« مع كل شيء لا بمقارنة ، غير كل شيء لا بمزايلة » ، ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ إلى قوله -:﴿ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾ [٥٨/٧] وقال جلّ من قائل : ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ؛ أي محيط حيث لامحاط معه - نوري .

٣) كما أشرنا إليه حيث قررنا ، أي محيط حيث لامحاط معه - منه (نوري) .

الجحد . * ( فعين ثَمَّ ، هو ثمّه[١] )

أي عين تعيّن في الواقع ، أو تحقّق بتلك الحضرة ، هو عين تلك الحضرة أو الواقع - أيتهما شئت فقل .

( فمن قد عمّه ) وأطلقه عن القيود المشخّصة والفصول المنوّعة

(خصّه) * بالإطلاق ، ونزّهه بالتنزيه الرسمي

* ( ومن قد خصّه )

بتلك القيود والفصول المعيّنة للعين ( عمّه )

وأطلقه عن الإطلاق المقابل للتقييد ، ونزّهه بالتنزيه الحقيقي ، كما سبق تحقيقه غير مرّة ، وإذا كان تعيين الأعيان عين تعميمها :

( فما عينٌ ) من الأعيان الشخصيّة

( سوى عين ) آخرمنها ، وإذاكان نورالإطلاق إنّما يظهر

في دياجير القيود المعيّنة العدميّة * ( فنورُ عينِه ظُلمة )

ضرورة تراكم الحجب الكونيّة على العين الظاهرة ، وهي ظلمات بعضها فوق بعض ( فمن يغفل عن هذا ) * بتراكم الحجب الحاجزة له عن

إدراك الحقّ ، * ( يجد في نفسه غُمّة )

لأنّ المحجوب مغموم أبدا جاهل

( و لا يعرف ما قلنا ) * - من الإطلاق الذاتي -

* ( سوى عبد له همّة )

يأنف بها أن يقلّد أحدا في عقيدته حتّى يظهر الأمر له في مدرجة استعداده الفطري وسكينته الذاتيّة ، فلا سفينة في هذه اللُجج إلاّ السكينة .

---

١) النسخة في الموضعين : ثم .

[ الحقّ تعالى عند العارف واعتقاد أهل النظر ]

ثمّ إنّ هذه الدقيقة الجليلة لمّا كانت من المسائل الغامضة التي لايصل إليها العقول بقوتها النظريّة أصلا ، لاستلزامه الجمع بين النقيضين ، واحتوائه للضدّين - وهو من أجلى البديهيّات من المستحيلات عندها - إلى ذلك أشار بقوله : (﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [٥٠/٣٧] لتقلّبه في أنواع الصور والصفات ) حسب تقلّب الحقّ وتنوّعه فيها وعدم توقّفه في شيء منها ( ولم يقل : « لمن كان له عقل » فإنّ العقل قيد ) ضرورة غلبة قهرمان الكون عليه ، ومقتضاه أن يعيّن ( فيحصر الأمر في نعت واحد ) و يتوقّف هناك ( والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر ) للزومها الإطلاق الذاتي .

( فما هوذكرى لمن كان له عقل ، وهم أصحاب الاعتقادات ، الذين يكفّر بعضهم بعضا [١]، ويلعن بعضهم بعضا ) على ماهو مقتضى قوّة حكم القيد ونفوذ أمر التقابل فيه ؛ فما لهم إلاّ وجه واحد من الجمعيّة الكماليّة ، ودليل واحد ينصره عليه ( وما لهم من ناصرين ، فإنّ الإله المعتقد ما له حكم في الإله المعتقد الآخر ، فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه - أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه ) حافظا له عن أن يصيبه ما يدفعه أو يزلزله عن عقده من ورود الشبهات والشكوك ( وينصره ) على وثوق ذلك العقد .

والعجب أنّه ينصر ذلك ( وذلك الذي في اعتقاده لاينصره ) عليه ، ضرورة أنّه الذي جعله وعقد عليه ( فلهذا لايكون له أثر في اعتقاد المنازع له

---

١- عفيفي : ببعض .

وكذا المنازعُ ) له لكونه صاحب عقد مجعول مثله ( ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقـاده فـ﴿ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾ [٣/٢٢] ، فنفى الحقّ النصرة عن آلهة الاعتقادات ، على انفرادكلّ معتقد على حِدته ، فالمنصور[١] المجموع ) ضرورة أنّه هوالذي له الناصرون ( والناصر ) الذي يصلح لأن ينصرهو(المجموع ) .

( فالحقّ عند العارف هو المعروف الذي لاينكر ) بوجه ، وبهذه النسبة يقال لأهله : العارف ؛(فأهل المعروف في الدنياهم أهل المعروف في الآخرة) أي مَن له أهليّة عرفان الحقّ في موطن الصور عند تقلّبه فيها ، بحيث لايتغيّر وجه معروفيّته من ذلك التقلّبات ، فهوالذي له أهليّة عرفانه في موطن المعاني عند تقلّبه فيها ؛ ( فلهذا قال :﴿ لِمَن كانَ لَهُ قَلبٌ ﴾ فعلم تقليب[٢] الحقّ في الصور بتقليبه في الأشكال ) باطنا في متخيّلته ومتفكّرته ، وظاهرا في أشكاله وأوضاعه عند النموّ والذبول[٣].

( فمن نفسِه عرف نفسَه ، وليست نفسُه بغيرِ لهويّة الحقّ ، ولاشيء من الكون - مما هو كائن ويكون - بغير لهويّة الحقّ ، بل هو عين الهويّة ) إذ هو الظاهر وهوالباطن ( فهو العارف والعالم ، والمقرّ في هذه الصورة ، وهو الذي لاعارف ولا عالم ، وهو المنكَر في هذه الصورة الأُخرى ) .

[ مقلدوا الرسل عليهم السلام ]

( هذا حظّ من عرف الحقّ من التجلّي والشهود في عين الجمع ، فهوقوله :

---

١- عفيفي : والمنصور .

٢- عفيفي : تقلب .

٣- راجع الفتوحات المكية : ٣/١٩٨ .

﴿ لِمَن كانَ لَهُ قَلبٌ ﴾ يتنوّع في تقليبه ، وأمّا أهل الإيمان ) العقدي ( فهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحقّ ) وهم أهل إلقاء السمع على ماورد :﴿ أو ألقَى السَمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[٣٧/٥٠]( لا من قلّد أصحاب الأفكار والمتأوّلين للأخبار الواردة ) الكاشفة عن الحقّ كشفا مبينا ( بحملها على أدلّتهم العقليّة ) وارتكاب احتمالاتها البعيدة .

( فهؤلاء الذين قلّدوا الرسل - صلوات الله عليهم - هم المرادون بقوله : ﴿ أو ألقَى السَّمْعَ ﴾ لما وردت به الأخبارالإلهيّة على ألسنة الأنبياء عليهم السلام ، وهو - يعني هذا الذي يلقي السمعَ -شهيدٌ ، ينبّه على حضرة الخيال واستعمالها ) فإنّه باستعمال القوّة الخياليّة يتمثّل الصور ويحضر ، وحينئذ يصدق الشهود .

( و ) ذلك التنبيه ( هو قوله عليه السلام[١] في الإحسان[٢] : « أن تعبد الله كأنّك تراه ») فإنّ الحضرة المشبهة بالمرئيّة هى حضرة الخيال - ليست إلاّ - وكذلك قوله [٣]: ( والله في قبلة المصلّي ) حيث عيّن الجهة التي لذات الصورة ليست إلاّ ( فلذلك ﴿ هُوَ شَهِيدٌ ﴾) .

---

١) ديده بدل ميبرد صورت محبوب * ديده نداري كه دل بمهر نبستى
وإليه يشير قوله :« وهو مقام أُولي التشبيه ، وهوالسميع البصير » . وهذا المقام عند الشيخ المؤلف وأشياعه يسمى بمقام قرب الفرائض . إذ في هذا المقام يكون السامع هو الحق بعين سمع العبد ، الذي هوخلقه . وأما مقام أُولي التنزيه هو مقام سمع العبد بنوره الساري في السماوات والأرضين . كما قال تعالى : « و بي يسمع ويبصر » وهذا هو قرب النوافل - نوري .

٢) مسلم كتاب الإيمان ، ح١ ، ٣٧/١ . أبوداود : كتاب السنة ، باب في القدر ، ح٤٦٩٥ ، ٢٢٤/٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح ٦٣ ، ٢٤/١ . الترمذي : كتاب الإيمان ، باب (٤) ، ح٢٦١٠ ، ٧/٥ .

٣) أخرج ابن ماجة (٣٢٧/١ ، كتاب الصلاة ، باب ٦١ ، ح١٠٢٣) :« إن الرجل إذا قام يصلي أقبل الله عليه بوجهه ... » .

وملخّص هذا الكلام أنّه إنّما يختصّ بتذكّر ما في الكتاب : مَن كان له قلب يتقلّب في شؤونه - وهو مقام أُولي التنزيه ، وليس كمثله شيء - أو كان ممن ألقى السمع لأرباب القلوب وهو شهيد لما ألقى إليه شهادة صاحب حضرة الخيال - وهو مقام أُولي التشبيه ، وهو السميع البصير .

( ومن قلّد صاحب نظر فكري وتقيّد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإنّ هذا الذي ألقى السمع لابدّ وأن يكون شهيدا لما ذكرناه ) شهادة أهل الرؤية الخياليّة الإحسانيّة ، جامعا بين شهادة المشعرين الشاهدين ، فإنّ الشاهد الواحد لايكفي في الحكم ، فلذلك قال :

( ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه ، فما هو المراد بهذه الآية ) وما كان من المتذكّرين والموقنين ( فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم :﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ [١٦٦/٢] والرسل لا يتبرّءون من أتباعهم الذين اتّبعوهم ) .

( فحقّق يا وليّ ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبيّة ) من تحقيق تطوّرات القلب وسعة أحوالها وتجلّياتها وبيان من تحقّق بكلّ منها من أرباب القلوب ، ومن ناسَبهم وانتسب إليهم .

[ وجه اختصاص الفص بشعيب عليه السلام ]

( وأمّا اختصاصها بشعيب : لما فيها من التشعيب ، أي شُعبها لا تنحصر ، لأنّ كلّ اعتقاد شعبة ، فهي شعب كلّها - أعني الاعتقادات - فإذا انكشف الغطاء انكشف لكلّ أحد بحسب معتقده ) في الهويّة الذاتيّة ، ( وينكشف[1]

---

١) عفيفي : وقد ينكشف .

بخلاف معتقده في الحكم ) عليها بجزئيّات الأوصاف والأفعال (و) الذي يدلّ على ذلك ( هو قوله :﴿ وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾)[٤٧/٣٩] .

[ بدا لهم ما لم يكونوا يحتسبون ]

( فـ ) تلك الاعتقادات ( أكثرها في الحكم : كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في المعاصي إذا مات على غير توبة ، فإذا مات ) المعتزلي ذلك ( وكان مرحوما عند الله - قدسبقت له عناية بأنّه لايعاقب - وجدالله غفورارحيما ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه ) [الف/٢٨٢] .

هذا ما في الحكم . ( وأمّا في الهوية : فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده - وهي حقّ - فاعتقدها ) علما وانشراحا ، لا عقدا ، فإنّه قد انكشفت ( وانحلّت العقدة ، فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر ) - بانحلال عقد الاعتقاد وانكشاف صورة اليقين -( لايرجع كليل النظر، فيبدولبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية ، لأنّه لايتكرّر ) فإنّه كلّ يوم من أيّام تجلّياته في شأن آخر من شؤون الصور( فيصدق عليه في الهويّة ﴿ وَبَدَا لَهُمْ﴾ في هويّته ﴿ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾ [٤٧/٣٩] فيما قبل كشف الغطاء ) من اختلاف صور الحقّ .

[ التكامل بعد الموت ]

ثمّ إذ قد استشعرأن يقال هاهنا : كيف يصحّ ذلك وبعد الموت ينبتّ على العبد مدارج ترقّيه وينقطع انتظام أسبابه ؟ قال : ( وقد ذكرنا صورة الترقّي

بعد الموت في المعارف الإلهيّة ) خاصّة ( في كتاب التجلّي[١] لنا ، عند ذكرنا مَن اجتمعنا به من الطائفة في الكشف ، وما أفدناهم في هذه المسئلة مما لم يكن[٢] عندهم ومن أعجب الأمر أنّه في الترقي دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته[٣]) فإنّ التخالف بين الصور وتمايزها إنّما يترتّب على قوّة الحجاب الكوني وكثافته - كما سبق تفصيل ذلك في المقدّمة .

[ الكثرة في الوحدة وعكسها ]

ثمّ إنّ تلك الحجب الكونيّة يوم القيامة إذ لطفت لزمها عدم التمايز ( و تشابه الصور ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ ) في الآية الكريمة [٢٥/٢] الكاشفة عن أمر غذاء أهل القيامة وأرزاقهم القائلة ﴿ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ ﴾ متجدّدة ﴿ رِزْقًا ﴾ خاصّا ﴿ قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ بعدم التمايز بين صور الأرزاق وغلبة قهرمان المعنى فيها ﴿ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ .

( وليس ) ذلك الرزق المتشابه ( هو الواحد عين الآخر ، فإنّ الشبيهين - عند العارف - أنّهما شبيهان غيران ) أي الأمران المتشابهان عند العارف لهما حكمان : أحدهما التشابه والتناسب ، والآخر التغاير والتخالف فـ« هو » ضمير الفصل و« الواحد » خبر ليس و« عين الآخر» خبر آخر له ، فـ« أنّ » المفتوحة مع معمولها مفعول العارف ، والظرف معمول الشبيهين و« غيران »

---

١) عفيفي : كتاب التجليات .

التجليات الإلهية طبعت ضمن رسائل ابن عربي في حيدر آباد ، راجع فهرس المراجع .

٢) عفيفي : بما لم يكن .

٣) عفيفي : رقته .

خبر أنّ . وفي بعض الشروح[1] : « من حيث أنّهما شبيهان » هكذا صحّحه ، وذلك كأنّه الحاق من الشارح .

( وصاحب التحقيق يرى **الكثرة في الواحد** )- رؤية شهود -( كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة - وإن اختلفت حقائقها وكثرت- إنّها عين واحدة ) علم ذوق ويقين ، ( فهذه ) الكثرة الأسمائيّة ( كثرة معقولة في واحد العين ، فتكون في التجلّي ) عند ظهورها على المشاهد والمشاعر ( كثرة مشهودة في عين واحدة ) .

وفي عبارته هاهنا لطيفة ، حيث أنّ الواحد في العلم والعقل هو متعلّق الإدراك بعد إضافته إلى العين و وصفها به ، وفي التجلّي والشهود إنّما يتعلّق الإدراك بالكثرة المنطوية في الواحد ، وذلك لأنّ حكم اسم الباطن هو الغالب في الأوّل ، فالوحدة غالبة هناك[2]، بخلاف الثاني .

و مثال ذلك : ( كما أنّ الهيولى ) وهو عندهم كلّ ما يظهر بصورة من الصور جوهرا كان أو عرضا ، مقوّما لمحلّه أو متقوّما به فهو أعمّ ممّا عليه كلمة

---

١) شرح القيصري : ٧٨٩. راجع أيضا تركيب هذه الفقرة في شرح الكاشاني : ١٨٥ .

٢) لنا فيه نكتة لطيفة يشبه أن يكون على خلاف مشرب الشارح وعكس مذاقه ـ وإن كانت عبارة المتن تطابق مشربه في بيان اللطيفة ـ وهو أن يقال : إن سرّ هذه الغلبة هوكون عالم العقل عالم المعاني ، وذلك العالم عالم الوحدة ، كما قال جل من قائل : ﴿ وَ مَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَة ﴾ [٥٤/٥٠] ، أما عالم الحس والتجلي الشهودي الإبصاري ، فهو عالم الصور . فهذا العالم هو عالم الكثرة ، لكون الكثرة الصورية الكيانية عدمية والأعدام الكيانية هي القيود الآبية عن الوحدة والتوحد والمقتضية للتشتت والتفرق ، بتفاوت ما بين الصور الكيانية الخارجية وبين الصور الكيانية الذهنية بالكثافة واللطافة . فالواحد والوحدة منزلتهما في الصورة الأُولى منزلة ذات الموصوف ، وفي الثانية منزلة النعت والصفة المصححة للإضافة إلى العين ـ فافهم - نوري .

المشائين وهو يشمل المادّة الجنسيّة [١]- إنّها ( تؤخذ في حدّ كلّ صورة ) من الصور النوعيّة عقلا - كما يؤخذ الجوهر و الجسم في حدّ الحيوان والنبات والجماد ، فهو واحد العين ذو كثرة أسمائيّة - عينا - كما يؤخذ ذلك أيضا في حدود أنواع كلّ من الثلاثة وأشخاصها -( مع كثرة الصور ) فيها ، فمبدء تلك الصور ( واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهرواحد ) وهوالجنس العالي (و) ذلك الجوهر ( هو هيولاها ) أي هيولى الصوركلّها ، فذلك الجوهر هو واحد العين في العقل ، ذوكثرة أسمائيّة ، وهوظاهر ، وهو العين الواحدة في الخارج التي هي ذات كثرة مشهودة فإنّ الشخص هو الجوهر في الخارج ذوكثرة مشهودة كما لايخفى ، فهذا مثال للصورتين .

[ طريق المعرفة معرفة النفس ]

( فمن عرف نفسه بهذه المعرفة )- واحدة العين ذا كثرة معقولة ، وعينا واحدة ذاكثرة مشهودة محسوسة كما ظهر -( فقد عرف ربّه ) كذلك ( فإنّه على صورته خلَقه ، بل هوعين هويّته وحقيقته ) فإنّ الذي خلق على صورته هو آدم بالمعنى الذي اصطلح عليه أوّلا ، فنفس الإنسان حينئذ هو هويّته وحقيقته ( ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلاّ الإلهيّون من الرسل والصوفيّة ) إذ لايحمل عطاياهم إلاّ مطاياهم .

( وأمّا أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلّمين في كلامهم في النفس و ماهيّتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها ) فإنّ الحقائق لا يمكن أن

---

١) قال القيصري (٧٩٠) : « المراد بالهيولى هنا هو الهيولى الكلي التي تقبل صور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية ، وهو الجوهر ، كما بيّنه في كتابه المسمى بإنشاء الدوائر » .

يوصل إليها بطريقهم ذلك ( ولا يعطيها النظر الفكري أبدا ) .

( فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استَسمنَ ذاورَم ) و ذلك حيث أخذ الحاصل من النظر - يعني التفصيل الانبساطي الذي يزول سريعا بأدنى شبهة - بمنزلة الانشراح العلمي والانبساط الذوقي ، الزايد أبدا بازدياد الأغذية الروحانيّة الذوقيّة .

( ونفَخَ في غير ضَرم[1]) وذلك حيث يتوجّه إلى استحصال الحقائق العلميّة واستنتاج اللطائف الذوقيّة من العلوم الحاصلة من النظر مما يشبه اليقين ، فإنّ ذلك التوجّه مما لايفيد من اليقين شيئا ، ولا يحصل علما ولا نورا ، فإنّه إنّما يقول لسان الاستعداد الفطري له ما قاله ابن الفارض[2]:

أتيتَ بُيوتا لم تَنل من ظهورِها * وأبوابُها عن قَرع مثلِكَ سُدّت

( لاجرم أنّهم من الذين ﴿ ضَلّ سَعيُهُم في الحَيوةِ الدُنيَا ﴾) التي هي مادّة الحياة الحقيقيّة الأبديّة ، و تحصيل موادّها (﴿ وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [١٠٤/١٨] ، فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه ) ضرورة أنّ الموصل إنّما هو الطريق القويم والصراط المستقيم ، فإذا أعرض عنه وسلك مسالك التعمّلات والتسبّبات الجعليّة ، لايمكن له الظفر به أصلا ، كما قيل[3]:

ونهج سبيلي واضحٌ لمن اهتدَى * ولكنّما الأهواءُ عمّتْ ، فأعمت

---

١) الضَرَم : مابه يوقد النار .

٢) من أبيات التائية المسماة بنظم السلوك ، جلاء الغامض : ٧٢ .

٣) من أبيات التائية المذكورة : جلاء الغامض : ٧٣ ، وفيه : ولكنها الأهواء ...

[ العالم في حدوث دائم ]

( وما أحسن ماقال الله تعالى في حقّ العالم وتبدّله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة ) و ما أطرف دلالته على الكثرة المشهودة في العين الواحدة ( فقال في حقّ طائفة - بل أكثر العالمَ -﴿ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1][١٥/٥٠] ) فإنّه يدلّ على أنّ تلبّس العالمَ في ملابس الخلقيّة وظهوره في صورة الأثر، والفعل متجدّد حسب تجدّدالآنات والأنفاس ، إذالخلق خروج القابل إلى الفعل[2] - على ما لايخفى على أهله - ( فلا يعرفون تجديد الأمر

---

١) وقال أيضا :﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] ، مع كونه شأنا واحدا غير متعدد . ومن هاهنا قيل :« أي شأن يبديه ، لاشأن يبتديه » والشأن الحقيقي الكلي الإلهي أمر واحد في نفسه ، كما قال جل شأنه :﴿ وَ مَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ ﴾ [٥٠/٥٤] ، والوحدة الحقة تلزمها الكثرة لزوم أطوار الحقيقة لها ، ولما كانت الوحدة الحقة مجمع المعاني الكمالية من الجمالية والجلالية كلها ، فلابد لهويته الحقة الحقيقية من التجلي بكل معنى من تلك المعاني بصور وأطوار لانهاية لها . فلولم يتصور كذلك لزم تجددها وتركبها ، إما من جهة الوجوب والامتناع ، أومن جهة الوجوب والإمكان . وكل منهما ينافي كونها واحدة بالوحدة الحقة ، وحق الوحدة . ومن هاهنا قيل :

درهرچه بنگرم تو پديدار بوده اى * اى نا نموده رخ توچه بسياربوده اى

ويجب أن يراد من مقالنا هذا ما يراد من قوله جل وعلا : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾- إلى قوله :-﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ [٧/٥٨] ، وفي السجادية : « لك يا إلهي وحدانية العدد » .

ولا يتوهمن من أمثال هذه الإشارات ما يتبادر إلى الأوهام العامية ، فإنها إن هي إلا كفر وزندقة ، بل يجب أن يقال كما قلت نظما بالفارسية - رباعية -:

گويم من وهركه هست در فن ماهر * مقهور بود كثرت و وحدت قاهر

درمجمع وحدت است كثرت مضمر * در مظهر كثرت است وحدت ظاهر - نورى

٢) يعني الخروج التجددي على نعت الاتصال ، و على وجه الاستمرار التجددي ، و التجدد الاستمراري الذي بالتجدد الجوهري . إذ لولا الحركة الجوهرية لما انجر أمر خلقة العالم الكياني والكيان الزماني إلى الغاية والآخرة القصوى ، المسماة بالقيامة الكبرى ، ولم تنقلب النشأة ☜

مع الأنفاس ، لكن قد عثرت عليه **الأشاعرة** في بعض الموجـودات - وهي الأعراض - وعثرت عليه **الحسبانيّة** في العالم كلّه ) وهم المسمّاة **بالسوفسطائيّة** الذين يذهبون إلى تبدّل العالم وعدم تقرّره بحال .

( وجهّلهم **أهل النظر** بأجمعهم ، ولكن أخطأ الفريقان ) :

( أمّا خطاء **الحسبانيّة فبكونهم ما عثروا مع قولهم** بالتبدّل في العالم بأثره على أحديّة عين الجوهر ) المعقول ( الذي قبل هذه الصور ، ولا يوجد ) ذلك الجوهر ( إلاّ بها ، كما لاتعقل ) تلك الصور ( إلاّ به ) ضرورة امتناع قيام الصور بذواتها ، كظهور المواد بدونها .

وفي عبارته هاهنا **لطيفة** وهي أنّ عدم العثور على الشيء والعلم به لايقال له الخطأ في عرف ، لأنّ الخطأ من الجهل المركّب ، وهو بسيط ، فنبّه على أنّ إطلاق الخطأ على الحسبانيّة باعتبار عدم العثور هاهنا ، حيث أنّهم جهلوا ما هو المبدء الأُولى لهذا العثور والملزوم البيّن له ، وهو قولهم بتبدّل العالَم في الصور ، وذهابهم إليه ، مع لزومه البيّن لما يتبدّل ذلك الصور عليه . وبيّن أن القول بالملزوم البيّن مع عدم العثور على لازمه البيّن ، ذلك هو الجهل المركّب عند التحقيق ، فإنّه يستلزم عدم العلم بالملزوم مع اعتقاد علمه به .

( فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر ) .

---

☜ الأولى إلى الآخرة ولم تتبدل الأرض والسماء ولزم كون صنعة العليم الحكيم جلّ وعلا لغوا وباطلا وعبثا وعاطلا . وكون الحكيم القدير الجواد الغني المطلق عابثا ولاعبا - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - نوري .

( وأمّا الأشاعرة[١] فما علموا أنّ العالَمَ كلّه مجموع أعراض ) أي العالمَ كلّ ، ومجموع مايتقوّم به ذلك الكلّ هي الأعراض المتبدّلة ( فهو يتبدّل في كلّ زمان إذ العرَض لا يبقى زمانين ، ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنّهم إذا حدّوا الشيء تبيّن في حدّهم كونه الأعراض ) فإنّهم إذا حدّوا الإنسان - مثلا - بالحيوان الناطق ، معناه أنّه جسم ذو حسّ وحركة إراديّة ونطق ، ولا شكّ أنّ « ذو » من الأعراض النسبيّة ، وكذلك الحسّ والحركة والنطق ( و ) لا شكّ ( أنّ هذه الأعراض - المذكورة في حدّه - عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه ) فإنّ المذكور في حدود الأشياء ذاتياتها ومقوّماتها ( ومن حيث هو عرَض لايقوم بنفسه ، فقد جاء من مجموع ما لايقوم بنفسه ، من يقوم بنفسه ، كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي ) فإنّ الجسم يُحدّ بأنّه متحيّز قابل للأبعاد الثلاثة ، فالتحيّز حدّ له ذاتيّ ( وقبوله للأعراض حدّ له ذاتيّ ، ولاشكّ أنّ القبول عرَض ، إذلايكون إلاّ في قابل ، لأنّه لايقوم بنفسه وهو ذاتيّ للجوهر ) الذي هو الجسم ( والتحيّز عرض ولا يكون إلاّفي متحيّز ،

---

١) محصل قول الأشاعرة هوبطلان قولهم بعدم الحركة الجوهرية وبامتناعها . وبالجملة فكل من لم يقل بهذه الحركة - المنصوصة بالنصوص الكتابية وبالأحاديث الواردة عن معادن العصمة والحكمة - لم يتيسرله القول بلزوم تبدل نشأة الدنيا إلى الآخرة ، وبوجوب انقلاب العوالم الخلقية بجواهرها وأعراضها إلى النشأة الأخروية السرمدية التي هي الغاية بالذات من الخلقة ، ولم يتيسّر لهم القول بفناء العالم كله ، أي فناء جملة ما سوى الله تعالى جله وقله ، بحيث لايبقي إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام ، ولم يتمكنوا من القول بالمعادين : الروحاني والجسماني ، الذين لابد من القول بهما في الدين بضرورة من البرهان الباهر المبين ، بل بضرورة من الدين المبين ، كما أطبقت عليه ألسنة الأساطين .

اللهم إلابضرب من التقليدللأنبياء والمرسلين ، والأولياء الواصلين ، خال عن شوائب الشبه والشكوك الباعثة على ارتكاب التأويلات الفكرية المنافية لما جاء به ختم المرسلين ﷺ وكشف عنه الأئمة من أهل بيته الطاهرين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين - نوري .

فلا يقوم بنفسه ، وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود ، لأنّ الحدود الذاتية هي عين المحدود ) في العقل ( وهويّته ) في العين .

( فقد صار ما لايبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة ، وعاد ما لايقوم بنفسه يقوم بنفسه ) ؛ هذا ما في الخارج عن أنفسهم ( ولا يشعرون لما هم عليه ) في أنفسهم ( وهؤلاء ﴿ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾)[١٥/٥٠] دائما ولايشعرون بذلك أصلا .

( وأمّا **أهل الكشف** : فإنّهم يرون أنّ الله يتجلّى في كلّ نفس ، ولايكرّر التجلّي ، ويرون - أيضا شهودا - أن كلّ تجلّ يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق ؛ فذهابه به هو الفناء[1] عند التجلّي ، والبقاء[2] لما يعطيه التجلّي الآخر ) .

( فافهم ) سرّ البقاء والفناء حتّى تعرف المتحققين بالفناء والبقاء .

يهنأك هذا سرّ ما يفني فدع * عنك التلفّت للحديث الموهم

* * *

---

١) عفيفي : فذهابه هو عين الفناء .

٢) بقاء في فناء ، نعيم في شقاء . والحاصل محوالموهوم وصحو المعلوم . فالباقي هووجه الله ، و الفاني هو وجه نفس الشيء . إن لكل شيء وجهين : وجه به يلي ربه ووجه به يلي نفسه : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الإِكْرَامِ ﴾ [٥٥-٢٧/٥٤] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » ولما ذكر هذا النبوي المشهور المقبول المسلم متنا ولفظا بين العامة والخاصة عند ابنه ﷺ أبي إبراهيم موسى بن جعفر ﵇ ، قال :« الآن كما كان » . فأحسن التأمل فيه حتى تفهم سرّ البقاء في عين الفناء والجمع بينهما في مكانة واحدة وحالة واحدة - نوري .

# [ ١٣ ]

# فصّ حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة

[ وجه تسمية الفص ]

و وجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها هو ما غلب عليها بمقتضى زمانها على ألسنة قابليّة أقوامها من الشدّة والقوّة .

ومما يلوّح على وجه المناسبة بينهما اشتمال عقديهما على التسعة [١] وأن في الكلمة تفصيلها ، وإلى تبيين ذلك قَصَد بقوله :

( المَلك : الشدّة . والمَليك : الشديد . يقال : ملكت العجين : إذا شددت عجنه ؛ قال قيس بن الحطيم - يصف طعنَه -) :

( ملكتُ بها كفّي فأنهرتُ فتقَها * يرى قائمٌ من دونها ماوراءَها )

يقال :« أنهرت الطعنة » أي وسّعتها ؛ وملكت بها كفّي :( أي شددت

---

١) كتب في عنوان الفص تحت كلمة ملك : ٩٠ . وتحت كلمة لوط : ٤٥ . وكتب تعليقا عليه : « كلمة الآدمية أيضا (٤٥) ، وقد تقرر وتكرر في الفطرة اللوطية روحانيّة آدم ﷺ : (ل) و (و) : ٩ ، ط أيضا : ٩ » + نوري .

بها كفّي - يعني الطعنة[1] ) .

( فهو ) أي فص الحكمة الملكيّة عن الكلمة المذكورة ( قول الله عن لوط : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ ) [١١/٨٠] والظاهر أنّ « لو » هاهنا للتمنّي ، أي ليتني بكم قوّة تستخرج منّي ما هوبالقوّة في هذا النوع الكمالي من الظهور على الكلّ بكلامه المعرب عن الأمر بتمامه .

وذلك أنّ كلّ نبيّ إنّمايظهر منه مايسأل ألسنة قوّة قومه وقابليّة أُمّته ، فإنّه لو لم يكن في قوّة قابليّة القوم ما يقوي به النبيّ في إظهار كمال النبوّة وتمامها لابدّ له من الالتجاء إلى القبيلة الختميّة والانخراط فيهم على ما اقتضى التوجّه الأصلي والاستعداد الفطري من إظهار ذلك بمعاونة من في حيطته يتمّ الأمر والانخراط في سلك من يظهر به ذلك ، وإلى ذلك أشار مفصحا عنه : ﴿ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ [١١/٨٠] .

( فقال رسول الله ﷺ[2]: « رحم الله أخي لوطا ، لقد كان يأوي إلى ركن شديد » ) والتعبير عنه بـ« أخي » إشعار بتلك النسبة .

( فنبّه ﷺ أنّه كان مع الله ) في صورة جمعيّته الختميّة ، ولكن ( من كونه شديدا ) : أي من هذه الحيثيّة ، ( والذي قصد لوط عليه السلام : القبيلةَ « بالركن الشديد » ، والمقاومةَ بقوله : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾ ، وهي الهمّة هنا

---

١) قال القيصري (٧٩٨) :« معنى البيت : إني شددت بالطعنة كفي أي مسكت الرمح قويّا ، فضربت به العدوّ ، فأوسعت مافتقت الطعنة حتى يرى القائم ماوراء تلك الطعنة من جانب آخر ، كأنه جعل موضع الطعنة مثل شبّاك يرى منهاماوراءها » .

٢) تفسيرالطبري : هود/٨٠، ١١/٥٣ . الدرالمنثور : هود/٨٠ ،٤/٤٥٩-٤٦٠ . عفيفي : يرحم الله .

من البشرخاصّة ) والقصد المتوجّه إلى تمام الكمال الذي إنّما يجئ منه خاصّة ، وبه يوجد الأشياء ويعدم ، فإنّ الغاية سبب وجود الأشياء وظهورها .

ثمّ إذ قد أفصح لسان كمال النبوّة في الكلمة [الف/٢٨٣] اللوطيّة ، داعيا الانخراط في سلك القبيلة الجمعيّة ، ظاهرا بهم ، وقداستجيبت دعوته ضرورة ( فقال رسول الله ﷺ : « فمن ذلك الوقت »- يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام : ﴿ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ ما بُعث نبيّ بعد ذلك إلاّ في مَنعَة من قومه ، فكان تحميه قبيلتُه ، كأبي طالب مع رسول الله ﷺ ) فإنّه كان يتعصّب للنبي ﷺ ويذبّ عنه دائما ، وإنّما اضطرّ إلى الهجرة بعد وفاته .

[ مراد لوط عليه السلام من القوة ]

( فقوله : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾) إنّما يتمنّي القوّة العرضيّة بقومه ( لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ﴾ بالإصالة ﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ﴾ فعرضت القوّة بالجعل ، فهي قوّة عرَضيّة ، ﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً ﴾ [٥٤/٣٠]) فالجعل تعلّق بالشيبة ؛ و أمّا الضعف فهورجوع إلى أصل خلقه ، وهوقوله :﴿ خَلَقَكُمْ مِن ضَعْفٍ ﴾) ضرورة أنّ ما هو خلقيّ ذاتيّ لا يحتاج فيه إلى جعل ( فردّه لما خلقه منه ، كما قال ثمّ ﴿ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ [٧٠/١٦] ، فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل ) .

( فحُكم الشيخ حكم الطفل في الضعف ) فإنّه مالم يضعف ماطرءَ على أرض القابليّات مستجلبا عمّا فيها ومظهرا لها بصورته العرضيّة التطفّلية : لم يمكن أن يخرج عنها ما غرس في أصل طينتها و زرع على متن قوتها ؛ ( و ) لذلك ( ما

بُعث نبيّ إلاّ بعد تمام الأربعين ، وهو زمان أخذه في النقص والضعف ) بحسب القوّة الجسمانيّة ، ليضعف الطارئ على أرض استعداده من نباتات الاقتضاءات المشوّشة .

( فلذا قال : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّة ﴾ مع كون ذلك ) ما يطلب القوّة الجسمانيّة ، بل إنّما ( يطلب همّة مؤثّرة ) في الوجود عَليَّة ، ونيّة قاصدة إلى الغاية رفيعة .

[ أولياء الله تعالى يستنكفون من التصرّف بالهمّة ]

( فإن قلت : و ما يمنعه من الهمّة المؤثّرة ، وهي الموجودة [١] في السالكين من الأتباع ) على ماهم عليه من القصور وجزئيّة الحكم وضعفها ، ( والرسل ) بكمالهم وكليّة أحكامهم وقوّتها ( أولى بها ) ؟

( قلنا : صدقتَ ، ولكن نقصك علم آخر ، وذلك أنّ المعرفة لاتترك للهمّة تصرّفا ) يعني استقلالا في التأثير والحكم ( فكلّما علتْ معرفته ) ورقّت رقيقته الامتيازيّة الخلقيّة ، وقربت وصلته إلى مواطن الاتّحاد ( نقَصَ تصرّفه بالهمّة ، وذلك لوجهين : )

( الوجه الواحد لتحقّقه بمقام العبوديّة ) الآبية عن غير الإذعان والقبول لأحكام الرب وتصرّفاته أفعالا وأعمالا ( ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي ) و ضعفه الفطري ذوقا وحالا .

( والوجه الآخر أحديّة المتصرِّف والمتصرَّف فيه ) في مشهده الجمعيّ ، و

١) عفيفي : موجودة .

بيّن أنّه لابدّ وأن يكـون الفاعل في بُعد عن القابل يقابله ، حتّى يتمكّن مـن التأثير ، فإنّ القريب من الشيء منقهرتحت أحكام وحدته الشخصيّة ، مختفية في أحديّته الإحاطيّة ( فلا يرى ) صاحب المشهد الجمعي غيرا في نظـر همّته حتّى يتوجّه إليه بقوّة تأثيره وإلى من يقصد عنـد التأثير ، و ( على من يرسل همّته ) إليه ، فإنّ للفاعل والمؤثّر مرتبة العلوّ على مجعوله المتأثّر منه ، لابدّ من ذلك حتّى يتمّ التأثير، فلذلك استعمل الرؤية بـ« على » وهي الرؤية البصريّة ، بقرينة « النظر » في الوجه الأوّل[1] ( فيمنعه ذلك ) الأحديّة المشهودة له عن تقابل العلو والسفل ، الذي به يتمكّن الفاعل في التصرّف .

[ نزاعٌ ، أم وفاقٌ ]

ثمّ لما استشعر **أن يقال** : إنّ المنازع للعارف لابدّ له من بُعدٍ عنه ومقابلة له إليه ، وإلاّ لم يكن منازعا ، وما أمكن أن يصدر عنه النزاع أصلا ، قال : ( وفي هذا المشهد ترى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هوعليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه ، فما ظهر في الوجود إلاّ ما كان له في حال العدم في الثبوت ، فماتعدّى حقيقته ، ولا أخلّ بطريقته ) فماخاصم وما انحرف عادته الجمعيّة .

( فتسميـة ذلك نزاعا إنّما هـو أمر عرَضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس ) ومـداركهم الجزئيّة ، التي إنّمـا يـدرك الأُمور بـالغواشي الخارجيّـة و العـوارض النسبيّة ، التي هي ذات التقابـل و التعانـد ضرورة ، ذاهلـين عـن

---

١) قال القيصري : « ويجوز أن يكون الرؤية بمعنى العلم ، ومن استفهاميّة ؛ أي فلايعلم على أيّ موجود يرسل همّته » .

المقاصد الكلّية والأُصول الجمليّة التي جمعت الكل تحت إحاطته آخرا ( كما قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾) [٣٠/٧-٦] .

( وهو )-أي النزاع - على ما تصوّروه ( من المقلوب ، فإنّه ) وفاق في الحقيقة ، وهم قلّبوه ، أو الغفلة التي لهم من باب المقلوب ، فإنّه ( من قوله : ﴿ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾ [٢/٨٨] فإنّ « غفل » قلب « غلف » ( أي في غلاف ، وهو الكنّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه[١] ) .

( فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرّف في العالم ) .

[ محاورة عارفين حول التصرّف بالهمّة ]

( قال الشيخ أبوعبدالله بن قائد[٢] للشيخ أبي السعود بن الشبـل[٣] : « لِمَ لا تتصرّف » ؟ فقال أبو السعود : « تركت الحقّ يتصرّف بي[٤] كما يشاء » . يريد قوله تعالى آمرا :﴿ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلا ﴾ [٧٣/٩] فالوكيل هوالمتصرّف ، ولاسيّما

---

١) قال القيصري : « أي الغلاف هو الكنّ المذكور في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾[١٨/٥٧] فهو الذي ستر القلب وحجبه من إدراك الحقائق على ماهي عليه » .

٢) من أصحاب الشيخ عبد القادر الجيلي . قال الجامي (نفحات الأُنس : ٥٢٦ ، الترجمة ٥٢٩) : « محمد الأواني المشتهر بابن القائد » . مات سنة ٥٧٦ (ريحانة الأدب : ١٤٧/٨) . ذكره ابن العربي في الفتوحات : ١٩/٢ .

٣) من أصحاب عبد القادر الجيلي . ذكره ابن العربي أيضا في الفتوحات المكية : ١٩/٢ . راجع نفحات الأُنس : ٥٢٦ ، الترجمة ٥٣٠ . مات سنة ٥٧٩ (ريحانة الأدب : ١٢٦/٧) .

٤) عفيفي : لي .

وقد سمع الله يقـول : ﴿ وَ أَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [٥٧/٧] فعلم أبوالسعود والعارفون أنّ الأمر بيده - ليس له - وأنّه مستخلف فيه ، ثمّ قال له الحق : « هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه ، اجعلني واتّخذني وكيلا فيه « فامتثل أبو السعود أمرَ الله واتّخذه وكيلا ، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها ؟ ! والهمّة لايفعل إلاّ بالجمعيّة التي لا متّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ) واهتمّ به ممّايوجده أويبقيه أويعدمه ، ( و هذه المعرفة ) التي لابدّ للعبد العارف أن يكون صاحب قدم فيها ( تُفرّقه عن هذه الجمعيّة ) فلا يمكن أن يكون له الهمّة الموجدة والمؤثّرة أصلا ، مع تلك المعرفة المفرّقة له عن الجمعيّة المؤثّرة ( فيظهر العارف - التامّ المعرفة - بغاية العجز والضعف ) عن التصرّف والتأثير .

( قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزّاق رضي الله عنه : قل للشيخ أبي مدين بعدالسلام عليه : يا أبامدين ، لم لاتعتاص علينا شيء ، وأنت يعتاص عليك الأشياء ؟ )- أي يستشكل ، يقال : اعتاص عليه الأمر أي التوى - ( ونحن نرغب في مقامك ، وأنت لاترغب في مقامنا ؟ وكذلك كان ) أبو مدين يعتاص عليه الأمور( مع كون أبي مدين - رضي الله عنه -كان عنده ذلك المقام وغيره ، ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه ، ومع هذا قال له هذا البدل ما قال ، وهذا ) الذي نحن فيه ( من ذلك القبيل أيضا ) أي من كمال المعرفة وتمامها .

[ متى يتصرّف صاحب الهمّة ]

( و ) لذلك ( قال ﷺ في هذا المقام عن أمرالله له بذلك : ﴿ مَا أَدرى مَا يُفعَلُ بِى وَ لا بِكُم إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَىَّ ﴾ [٤٦/٩] فالرسول ﷺ ) ، الذي

هو أكمل العبيد أمره ( يحكم ما يوحى به إليه[1] ، ما عنده غير ذلك ، فإن أُوحي إليه بالتصرّف بجزم تصرّف ، وإن مُنع امتنع ، وإن خُيّر اختارتركَ التصرّف ) لأنّه للعبيد بالذات ، وحكم ما بالذات غالب مطلقا ، مالم يغلب على المحل العوارض الخارجيّة ، وإليه أشار بقوله : ( إلاّ أن يكون ناقص المعرفة ) بما هو ذاتي للعبيد وما هو أصلح له في التأدّب بين يدي سيده ومولاه .

( قال أبوالسعود لأصحابه المؤمنين به : إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنة ، وتركناه تطرّفا[2] ) أي تكرّما و إيثارا ، فإنّ الطِرف - بكسر الطاء -: هو الكريم ؛ أو من أطرَف الرجلُ : أي جاء بطُرفَة ، أي تركناه إتيانا بأمر بديع ( وهذا لسان إدلال[3] ) أي تبجّح وتشطّح .

( وأمّا نحن فما تركناه تطرّفا - وهو تركه ) إتيانا بأمر بديع ، أو ( إيثارا ، و إنّما تركناه لكمال المعرفة ، فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار ) فإنّها إنّما تقتضيه بحكم الجبر والاضطرار ، توفية لمقام العبودية حقّها .

( فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالَم فعن أمر إلهي وجبر، لا باختيار ولا شكّ أنّ مقام الرسالة )- بما هو مقتضاه من وضع الصور وإظهارها ونظم الأُمور وأطوارها -( يطلب التصرّف لقبول الرسالة التى جاء بها ، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أُمّته وقومه ، ليظهر دين الله ، والولي ) لاقتضائه خلاف ذلك ( ليس كذلك ، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر ، لأنّ للرسول الشفقة

---

١) عفيفي : بحكم ما يوحى إليه به .

٢) عفيفي : تظرفا .

٣) النسخة : إذلال . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي .

على قومه ، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة عليهم ، فإنّ في ذلك هلاكهم ) إذا لم يذعنوا وتمرّدوا ، دون ما إذا لم يظهر الحجّة عليهم ( فيبقى عليهم ) .

( وقد علم الرسول ) ﷺ ( أيضا أن الأمرالمعجز إذا ظهر للجماعة ، فمنهم من يؤمن عند ذلك ، ومنهم من يعرفه ويجحده ، ولا يظهر التصديق به ) إمّا ( ظلما ) لنفسه ،كما للمنهمكين في الشهوات منهم ( و ) إمّا ( علوّا ) على الناس ، كما للمتوجّهين إلى التجوّه والغلبة ( و ) إمّا ( حسدا ) على صاحب المعجزة كما للمشاركين معه ، إمّا في النسب أو ما يجري مجراه ، هذا عند من يعرفه ويعلمه .

( ومنهم من يُلحق ذلك بالسحر والإيهام ) من الجاهلين به والغافلين عنه عند إدراكهم المعجزة ، فإنّ الجهل بعثهم على إلحاقه بالسحر والشعبذة .

[ متى تؤثّر المعجزة ]

( فلمّا رأت الرسل ذلك وأنّه لايؤمن إلاّ من أنار الله قلبه بنور الإيمان ) في الأصل ( ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيمانا ، وإلاّ فلاينفع في حقّه الأمرالمعجز ، فقصرت ) من الأنبياء ( الهمم عن طلب الأمورالمعجزة ، لمّا لم يعم أثرها في الناظرين ) إليها ، لا في عقولهم ، حتّى يعتقدوا عقدا تقليديّا ( ولا في قلوبهم ) حتّى يؤمنوا به إيمانا علميّا انشراحيّا .

فعلم أنّ مساعي الأنبياء بقوّة المعجزة غير مفيد ( كما قال في حقّ أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال : ﴿ إِنَّكَ لاَ تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ ﴾) [٥٦/٢٨] ( ولوكان للهمّة أثر - ولابدّ - ) يعني يلزم الهمّة أثرها لزوما كليّا -لافي الجملة -كما يشاهدفي بعض الأفراد من المستكملين

( لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ، ولا أعلى ولا أقوى همّة منه ، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمّه[1] ) وقريبه بوثاقة رقيقة نسبته إليه واُلفته معه ، وكلّ ذلك ممايعدّفي أمرالتأثير والتأثّر ( وفيه نزلت الآية التي ذكرناها ، ولذلك قال في الرسول أنّه ماعليه إلاّ البلاغ )- في صيغة الحصر -( وقال :﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ ﴾ [٢٧٢/٢] وزاد في سورة القصص ) على ذلك بيانا بقوله : (﴿ وَهُوَ أعلَمُ بالمُهتَدين ﴾ [٥٦/٢٨] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة ) .

[ مبدء السعادة والشقاوة عين السعيد والشقي ]

( فأثبت ) بقوله هذا ( أنّ العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده ، وقد علم الله ذلك منه

---

١) لايشك محقق منصف نظر في سيرة أبي طالب وأقواله وأشعاره وحمايته عن الإسلام والرسول الأكرم ﷺ في كونه مؤمنا بالنبي ﷺ ، وأما ما أورده ابن العربي فمن الأحاديث الموضوعة التي دسّها عملاء بني اُمية لما لم تتمكنوا - مع استفراغ وسعهم - من إخفاء فضائل ابنه مولى الموحّدين وأميرالمؤمنين عليه السلام - إذ كانت طبقت الآفاق وملأت مشارق الأرض ومغاربها - فلما رأوا أنفسهم عاجزين من إستار الشمس المضيء في رابعة النهار عمدوا إلى أبيه أبي طالب ونفوا إسلامه بوضع أمثال هذه الأباطيل ونشرها ، ولم يقنعوا بذلك حتى ألحقوا به والدي النبي الأكرم ونسبوهما إلي الكفر ليكون الكلام في كفر أبي طالب مأنوسا غير بعيد عن الأذهان ، وقد فصّل العلامة الأميني - قده - البحث في ذلك وأجاد في كتابه القيّم الغدير (٨/١١-٤٥) كما صنّف غيره من المثقفين أيضا كتبا مفردة - مثل كتاب الحجة على الذاهب إلى تكفير أبي طالب تأليف شمس الدين فخار بن معد الموسوي من المتقدمين وكتاب شيخ الأبطح أبوطالب وكتاب أبو طالب مؤمن قريش مما ألفه محققين من المتأخرين وغيرها مما ذكر في تراجم أحوال العلماء - فأبانوا عن صريح الحقّ وأذهبوا بأمثال هذه الأباطيل ، كما صنف الإمام المحدث جلال الدين السيوطي عدة رسائل في النقض على من اعتقد أن أبوي الرسول الأكرم ﷺ كانا كافرين وأنهما في النار ، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء .

أنه هكذا يكون ) فاوجده عليه ، ( فلذلك قال :﴿ وَهُوَ أعلَمُ بالمُهتَدين ﴾) منهم بأنفسهم ، فإنّ العالِمِ بالشيء الممكن مع السبب الموجب له أعلم بالعالِمِ به فقط ( فلمّا قال مثل هذا ) وأظهر الأمر على ما هو عليه ( قال أيضا : ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [٢٩/٥٠] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي ) فإنّه صورته (﴿ وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[٢٩/٥٠] أي ما قَدّرتُ عليهم الكفر الذي يشقيهم ) حتّى تثبت به نفس الظلم وأكون به ظالما ( ثمّ طلبتهم بماليس في وسعهم أن يأتوا به ) حتّى يثبت به المبالغة في الظلم وأكون به ظلاّما ( بل ما عاملناهم ) في إعطائهم الوجود بما لهم من نقود استعداداتهم [الف/٢٨٤] ( إلاّ بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلاّ بما أعطونا من نفوسهم ، مما هم عليه ) من نقوش استعداداتهم ونقودها ، ( فإن كان ) في الواقع ( ظلمٌ فهم الظالمون ) فإنّهم الذين طلبوا من الجواد المطلق ما هم عليه من الخصوصيّات ( ولذلك قال : ﴿ وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [٥٧/٢] فـ﴿ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ ﴾) [١١٧/٣] .

وكما أنّه ماعاملناهم في الظهور والوجود إلاّ بحسب ماعلمناهم ( كذلك ما قلنا لهم ) في الإظهاروالشهود بإظهارالصورة الحرفيّة على مشعري السمع والبصر ( إلاّ ما أعطته ذاتنا ) مـن خصوصيّات نقوش القوابـل التي هي في صـدد الإظهار، فإنّ منها ما يقتضي الخفاء وعدم الظهور، وهو الذي غلب عليه حكم البطون من الذاتيات ، ولذلك خصّص ماأعطته بقوله :( أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقـول كذا ) و يظهر ما يقتضي ذلك و يستأهله ( ولا نقول كذا ) ويخفى ما يقتضي البطون والستر .

فعلـم أنّ تلك الخصوصيّات والأحكـام ما لايظهره الكلام بالإفصاح عنه والقـول بها ، بل القول إنّما نزل بإخفائه والكفّ عنـه ، كالمحرّمات والمناهي في

الأفعال ( فما قلنا إلاّ ما علمنا أن[1] نقول ) ويظهر بالأمر بإصداره ، والحث على إيجاده واختلاقه كالواجبات ( قلنا القول منا ، ولهم الامتثال )- ممن له طرف الظهور وتعلّق رقيقة نسبته الأصليّة به - ( وعدم الامتثال ) ممن له الطرف المقابل له ( مع السماع منهم[2]) .

فعلم أنّ لأمر الظهور والإظهار لابدّ من الطرفين : طرف الحقّ من حيث كثرته الأسمائيّة الكاشفة عن أمرتمام الإظهار بالقول ، وطرف العبد من حيث الأعيان المتكثّرة بحسب تلك الأسماء التي منها يظهر بالوجود الكوني .

( فالكلّ منّا ومنهم * والأخذ عنّا وعنهم )

و( إن ) كان بعض الأعيان من غيرالمتمثّلين الذين يظهرون ما لايصدر القول به وبإظهاره ( لم يكونون[3]منّا ) * ضرورة أنّ الصادر منّا هو الكلام القولي ، وهم من حيث ظهورهم بتلك الصور الغير المقولة ما هم منّا ، ولكن لما كان ذلك فيهم لغلبة حكم الوحدة الذاتيّة ، الساترة على حقيقتهم ، كما أُشير إليه ، * ( فنحن لا شك منهم )

لأنّ الكل من ظرف الذات و وحدتها .

[ سرّ عنوان هذه المباحث في هذا الفص ]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ تمام الأمر في هذين الطرفين - أعني الوجود الكوني العيني ، والقول الكلامي السمعي وكلاهماصورة ظهورالمعلومات - فهماصورتان

---

١) عفيفي : أنا .

٢) راجع شرح القيصري في توضيح الامتثال وعدم الامتثال هنا . ٣) عفيفي : لايكونون .

متطابقتان ، وكان وجه اختصاص هذه النكتة **بالحكمة الملكيّة** لاشتراك اسم الملك والكلم في تمام المادّة ، فلذلك كشفت عن الصورة الكلاميّة وما ينطوى عليه ، و إليه أشار بقوله :

( **فتحقّق ياوليّ هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة اللوطيّة** ) باستيناف العبارة تحريضا للطالب المتفطّن أن يمعن النظر في كلمته كلّ الإمعان ، عسى أن يتفطّن لمغزاها ( فإنّها لباب المعرفة ) إذ اللبّ إنّما هو الحدّ -على ما لوّحت على ذلك[1]- والحدّ إنّما هو هذان الطرفان اللذان عليهما الختمان بكماليهما ، كما نبّهت إليه في المقدّمة ، وحينئذ ظهر معنى البيت وانكشف مغزاه .

( وقد بان لك السرّ * وقد اتّضح الأمر )

( وقد أُدرج في الشفع ) *

القولي ، فإنّ بالوجود الكلامي قد شفّع وجود المتكلّم وبه صار وجودين

* ( الذي قيل هو الوتر )

فإنّ الكلام منطوٍ على الكل على ما لايخفى .

و من السرّ الذي اتّضح هاهنا هو معنى
**الشفاعة المحمّديّة** المخلّصة للعاصين
عن عذابهم في الآخرة ،
فلا تغفل .

*

١) راجع ما مضى في الفص الهودي : ص ٤٧٨ .

[١٤]

# فصّ حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة

ووجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها مالها في أصل جبلّتها وقابليتها من النسبة الشوقيّة إلى تلك الحكمة ، والرابطة العشقيّة نحو ضبطها واستكشافها ، ولذلك رأى في طلبها ما رأى من العتاب والملامة والوعيد بالعزل عن عالي منصبه النبوي - على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى - .

والذي يلوّح عليه ما في «عزير»[1] بحسب بيّناته وبيّنات عدده من تفاصيل ما اشتمل عليه بيّنات « القدر» ٢٨٧ . ين ١١١ (١١١) ٦٣ ، ين يم ١١٠ (١١٣) . (اف ال ا ١١٣) (س ج)

[القضاء والقدر]

( اعلم أنّ القضاء حكم الله في الأشياء ) بما يجري عليها من الأحكام و

---

١) بينات قدر = اف ال ا = ١١٣ .
عزير =٢٨٧ = رحز ، بيناتها = ١١١ = ٣ + (بينات عزير =ين ١١١ = ٦٣ = س ج ، بيناتها = ين يم = ١١٠) = ١١٣ .

الأوضاع الظاهرة هي بها ، ( وحكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها [١] ، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها ) أي في أصل قابليّتها الأقدسيّة .

( والقدَر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها ) أي تعيين وقت ظهور الأشياء بأحكامها ، فإنك قد عرفت أن الأعيان في موطن ثبوتها كليّة الحكم ، ليس لها ظهور بأحكامها الخاصّة بها ، مالم يظهر بصورة شخصيّتها في الخارج ، محفوفة بمشخّصاتها ، من الزمان وما يتبعه ، كالوضع والأين والكيف وسائر الأعراض التي بها يتكوّن الأعيان في الخارج واحدا بالشخص الذي هو ظلّ الوحدة الحقيقيّة - كما نبّهت عليه في المقدمة - وبيّن أن الزمان أصل سائر المشخّصات والأحكام ، فتوقيت كلّ عين بزمانه يترتّب عليه سائر ما عليه العين من الأحكام الأصليّة في ثبوتها ، من غير زيادة على ذلك أصلا .

فقوله :( من غير مزيد ) إشارة إليه . و إذ كان النقصان مما لا إمكان له فيه - فإنّ الأنزل من المراتب لابدّ وأن يكون أكمل - ما تعرّض له ؛ وبهذا الاعتبار يعبّر عنه **بالقدَر** ، فان القدَر والقدْر يقال على مبلغ الشيء .

[ القضاء تابع لسؤال الأعيان و هذا سرالقدر ]

( فما حكَم القضاءُ على الأشياء إلاّ بها ) أي بتلك الأشياء وما هي عليه في نفسها ؛ ( وهذا هو عين **سرّالقدر** لمن كان له قلب ) يعلمه بذوقه الجمعيّ من موطنه الإحاطيّ ( أو ألقى السمع ) إلى ما أنزل عليه من الكلام المعرِب بمواد

---

١) عفيفي : بها وفيها .

حروفه وصورها على الأمر كلّه ( وهو شهيدٌ ) مُشاهد لما انطوى عليه من الدلائل الملوّحة على الحقائق ( فللّه الحجّة البالغة ) على عباده ، إذ كان لايحكم عليهم إلاّ بهم ، ولا يفيض عليهم و يجود إلاّ بما يسأل ألسِنة أصلهم و قابلياتهم عنه .

( فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها ) فإنه لولم يحكم به ما كان حاكما ، بل مفتريا كاذبا ، ( فالمحكوم عليه بما هو فيه ) من الأحكام الخاصّة به ( حاكمٌ على الحاكم ، أن يحكم عليه بذلك ) الحكم الذي هو عليه .

( فكلّ حاكم محكومٌ عليه بما حكَم به ) من الأحكام ، ( و )كذلك محكومٌ عليه بماحكم ( فيه ) من الأعيان . فإنّ الحاكم تابعٌ منقادٌ لهمافي حكمه ( كان الحاكم من كان ) ، وهذا يعرفه ولا يتوقف فيه كلّ من يتفطّن للأوليات في بدايات عقوله .

( فتحقّق هذه المسألة ، فان القدَر ما جُهل إلاّ لشدّه ظهوره ) فإنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه . فهذه المسألة إذ جاوزت في الظهور حدّه اختفت ، ( فلم يُعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح ) .

[علم الرسل عليهم السلام على مراتب علوم أممهم]

( واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسلٌ-لا من حيث هم أولياء وعارفون - على مراتب ماهي عليه أُممهم ) في إدراك الدقائق واستشعار الحِكم والحقائق ، وذلك لما مُهد آنفا من أنّ الحاكم محكوم عليه ، منقاد لما فيه يحكم ، ولاشكّ أنّ الرسول حاكم في الأمم ، فلابدّ أن يكون تابعا لهم في مقتضى

قابلياتهم و مقترحات نيّاتهم ، ولكن من حيث أنّه رسول وحاكم - لا مطلقا .

( فما عندهم من العلم الذي أُرسلوا به إلاّ بقدر ما تحتاج إليه أُمّة ذلك الرسول ) ممّا سألوه بألسِنة استعداداتهم - ( لا زائد ، ولا ناقص ؛ **والأُمم** متفاضلة ، يزيد بعضها على بعض ، فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أُممها ) وفي التنزيل مايشعربذلك ( وهوقوله تعالى ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾)[٢٥٣/٢] أي في رسالته وعلومها المختصّة بها (كماهم أيضا فيمايرجع إلى ذواتهم من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم ) وبه أيضا إشعار فيه ( وهو قوله :﴿ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾)[١٧/٥٥] ؛ هذا مافيه بلسان الخصوص ( وقال تعالى ) بلسان العموم ما يدلّ على ذلك ( في حقّ الخلق ﴿ وَ اللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِى الرِّزْقِ ﴾) [١٦/٧١] .

( **والرزق** منه ماهو روحانيّ كالعلوم ، وحسّي كالأغذية )؛ وذلك الرزق ( ماينزّله الحقُّ إلاّ بقَدَر معلوم ) أي مبلغ معين في كلّ زمان ؛ ( و ) ذلك القدر( هوالاستحقاق الذي يطلبه الخلق ) من كلّ شيء ( فإن الله ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٢٠/٥٠] ف﴿ ينزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ ﴾ [٤٢/٢٧] ، وما يشاء إلاّ ما علِم ،فحكَمَ به ، وما علم -كما قلنا - إلا بما أعطاه المعلومُ ، فالتوقيتُ في الأصل للمعلوم )، وهوأنتَ ، ( والقضاءُ والعلمُ والإرادةُ والمشيئةُ تبعٌ للقدَر )كما بيّن وحقّق غير مرّة . فالكلّ تابعٌ لك بما أنت عليه من الأحكام الذاتيّة التي من الفيض الأقدس .

[ سرّ القدَر ]

( **فسرُّ القدَر** من أجلّ العلوم ) لأنّها من الخصائص الذاتيّة ( وما يُفهِمه

الله ) على وضوحه وظهوره ( إلاّ لمن اختصه بالمعرفة التامة ) التي للورثة الختمية - و مما يدل على أنها من الخصائص الذاتية ما يلزمه من جمعية الأضداد وتعانق الأطراف - ( فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالِم به ) من سكونه عن طلب ما لم يطلب في أصله واستراحته عنه ؛ ( ويعطي العذابَ الأليم أيضاللعالم به ) حيث يدرك أنّ قصوره في الرتبة من تقصيره في السؤال وقناعته بذلك القدْر مع جوده الفائض بلاامتنان .

تعضّ ندامةً كفّيكَ ممّا * تركتَ مخافةَ المنعِ السؤالا

( فهو يعطى النقيضين ) كما هومقتضى الهويّة المطلقة على ماسبق ، ( وبه وصفَ الحقّ نفسه بالغضب وبالرضا ، وبه تقابلت الأسماء الإلهيّة ) فعلم أن جمعيّة الأضداد التي هي من خصائص الهويّة المطلقة ، مما يلزم سرّ **القدَر** ، وكفى به دلالة على جلالة قدره ، فله الإحاطة التامة التي لايخرج عنها شيء في الوجود أصلا ؛ وإلى ذلك أشار بقوله :( فحقيقته تحكم في الموجود المطلق ) باستتباع ماهي عليه في صورته العلمية،( والموجودالمقيّد ) بجريه على مقتضاها في سائر المراتب - إلهيّة كانت أوكيانيّة -( لايمكن أن يكون شيء أتم منها ) حيطة ( ولا أقوى ) تأثيرا ( ولا أعظم ) قدرا ، ( لعموم حكمها المتعدّي ) منها -كالعلم والإرادة والمشيّة ، فإنّها حاكمة على الكلّ -( وغيرالمتعدّي ) كما عليه الأعيان في مراتب ظهورها . فلاحكم إلاّ تحت حكمها مندرج ، ولاحاكم إلا منقهر تحت سلطانها .

يا عين غيب الله يانور الهدى * يا نقطة الخط البديع الأقوم
يا معدن الأسرار يا كنز الغنى * يا مشرق الأنوار للمتوسّم
يافاتح الأمرالعظيم وخا تم الـ*ـخلق البديع و نكتة لم تفهم

اقرأكتابك قدكفى بك شاهدا * يهديك منك بعلم ما لم تعلم

( ولمّا كانت الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين - لا يأخذ علومها إلاّ من الوحي الخاصّ الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي ، لعلمهم بقصور العقل، من حيث نظره الفكري )- دون ذوقه الذاتي -( عن إدراكه الأُمور علي ما هي عليه ) .

هذا طريق النظر والاستدلال ، ( و الإخبارأيضا ) من طريق النقل و الإسناد ( يقصر عن إدراك ما لاينال إلاّ بالذوق ) ، ضرورة أن فسحة أمر النقل وعلومه أضيق مجالا من الاستدلال ، كما هي لا يخفى .

( فلم يبق العلم الكامل ) الشامل للمعلومات كلّها ( إلاّ في التجلّي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية ) ، وهي الحجب الاعتقاديّة التقليديّة ، والرسوم المستحسنة العادية المانعة للبصر ، والبصيرة عما خُلقا له من المرتبة الإدراكيّة - فـ« مِن » لاسترة به أنّه [الف/٢٨٥] بيان لـ« ما » وهي معطوفة موصلة ليست الآ على التجلّي[1]- .

( فتدرك الأُمور - قديمها وحديثها ، وعدمها و وجودها ، ومحالها و واجبها وجائزها - على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها ) .

[ تحقيق ما سأله عزير عليه السلام ]

( فلما كان مطلب عزير على الطريقة الخاصّة ) النبويّة وشارع شريعتها ،

---

١) تعريض للكاشاني والقيصري حيث جوّزا أيضا أن يكون « ما » في « ومايكشف » مصدرية ، و « من » في « ومن الأغطية » بيانية والمبين مقدرا ، وهو ما طرء على الأعين والبصائر .

المقصورة أمر استفاضتها على الوحي خاصة والإخبار عن الله ، ( لذلك ) لما طلب المعرفةَ المذكورة بهذا الطريق ( وقع العتب عليه -كما ورد في الخبر[١] ) : « لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » -( فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ) أنه هوالذي به يدرك الأمور - قديمها وحديثها -( ربما ماكان يقع[٢] عليه عتب في ذلك . والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه :﴿ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾) [٢٥٩/٢] وهوالاستبعاد والشك ، على ما يفهم من لفظ « أنّى » .

( وأما عندنا فصورته ﷺ في قوله هذا كصورة إبراهيم ﷺ في قوله ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾) [٢٦٠/٢] ، فان ما قصد من الصورتين إنما هو إرادة كيفية إحياء الموتى ،( ويقتضى ذلك الجواب بالفعل ) لا بالقول ، وذلك هو ( الذي أظهره الحق فيه في قوله : ﴿ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾) [٢٥٩/٢] هذا ما يجاب به بلسان الفعل ؛ وأما بلسان القول ( فقال له : ﴿ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ﴾)[٢٥٩/٢]( فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه الكيفية ) .

ثمّ إذ قد سأل عن عجائب أفعاله وبدائع مقدوراته وأُجيب عنها فعلا وقولا وعيانا ، ( فسأل عن القدَر ) أي مبدء ذلك المقدور ، و مصدر ذلك الفعل ، وبيّن أن هذا السؤال مما يترتّب على إراءة تلك الكيفيّة العجيبة ، فيكون معطوفا على « فأراه » بدون تمحّل[٣] .

---

١) لم أعثر عليه فيما عندي من جوامع الحديث .

٢) عفيفي : ربما كان لايقع . عفيفي : ن - ماكان لايقع .

٣) تعريض على الكاشاني و القيصري حيث صرحا بأن « الفاء » استينافية وليست عطفا على قوله « فأراه » ، إذ السؤال لم يكن بعد الإرادة ، بل قبلها .

[ سرّ القدر من مفاتيح الغيب ]

ثمّ إن ذلك المسؤول لما كان من ( الذي لايدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها ) واستقرارها على مركزأصلها وقابليّتها (فما أُعطي ذلك ، فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي ) لما عرفت أن حقيقة القدَر ومعرفته من الخصائص الذاتيّة ( فمن المحال أن يعلمه إلاّ هو ) .

ومما عرفت ظهرلك أنه أوّل مابدء به سلسلة أمرالظهور والإظهار ، وانفتح فيه أبواب خزائن السؤال والعطاء ( فإنّها المفاتيح الأُول )- فالضمير عائد إلى القدَر وتأنيثه باعتبار الخبر[1]-( أعني مفاتيح الغيب التي لايعلمها إلا هو ، وقد يُطلع الله من شاء من عباده على بعض الأُمور من ذلك ) .

ثمّ إن تعدّدالأسماء لمّاكان بحسب اختلاف الاعتبارات ، فإنمايطلق الأسماء حين يعتبرتلك الاعتبارات التي هي كالمبادئ ، و إليه أشار قائلا :( واعلم إنه لا يسمى « مفاتح » إلاّ في حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء ، و[2] قل إن شئت : حَال تعلّق القُدرة بالمقدور ) وهذا مبدء اسم القادر[3]، كما أن العبارة الأُولى مبدء اسم الفاتح .

( ولا ذوق لغير الله في ذلك ) التكوين والقدرة ، ( فلا يقع فيها تجلٍّ و لا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصّة ، إذ له الوجود المطلق الذي لايتقيّد ) ولاشك أن الإطلاق مبدء التأثير والفعل ،كما أن القيد مبدء التأثّر

---

١) الضمير راجع إلى الأعيان عندالقيصري والكاشاني .

٢) عفيفي : أو .

٣) م : « القدر » ، التصحيح قياسي .

والقبول : ( فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدَر علمنا أنه إنّما طلب هذا الاطّلاع ) أي شهود تعلّق القدرة بالمقدورذوقا ( فطلب أن يكون له قدرة تتعلّق بالمقدور) ضرورة أنّ ذوق تعلق القدرة بالمقدور إنّمايكون للقادربالذات ( وما يقتضي ذلك ) القدرة والذوق ( إلا من له الوجود المطلق ؛ فطلب ما لايمكن وجوده في الخلْق ) من حيث هو خلق ( ذوقا ، فإنّ الكيفيات ) فيهم ( لاتدرك إلا بالذوق[1] ) وأما العلوم والمعارف فإنما يعلمها الخلق ذوقا بالحقّ ، لا من حيث أنّه خلق . ونبه على ذلك في مطلع هذا البحث حيث قال :« لو طلبها بطريق التجلّي والكشف ربما لايمنع » .

[ توجيه ما روي فيما أُجيب به عزير عليه السلام ]

( وأما ما رُويناه مما أوحى الله به إليه : « إن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » أي أرفع عنك طريق الخبر ) - هذا وقع جواب « أما » أي فمعناه أرفع عنك طريق الإنباء والرسالة والخبر الذي هو طرف خَلقيّتك - ( و أُعطيك الأُمور على التجلّي ) الحقّاني ، ( والتجلّي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي ) إذ الذوقيّ من الإدراك هوالذي بلغ في الاتّحاد الوجودي الذي يستلزم الإدراك مبلغا لايكون للثنوية الكونية هناك مجال أصلا ، وذلك هوالذي في القابلية الأصليّة الأوليّة . فإذا أدركت شيئا بمجرّد الذوق إنّما تعرف ذلك وتحقّقه بأن تستقصي فيما عندك من قوى الاستعلام وآلات استحصال النتائج ، ولم تجد شيئا منهامما يستحصل به ذلك ( فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك ) .

---

١) عفيفي : بالأذواق .

ثمّ إنّك إذاعرفت أن التجلّي بماعليه الاستعداد هومبدء الإدراك الذوقي ، فاذا طلبت شيئا ( فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت ، فلمّا لم تره[١]) في ذلك التجلّي ( تعلم أنّه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه ) - وهو الذي يعطي ذلك المطلوب وتذوقه به - ( وأنّ ذلك من خصائص الذات الإلهيه ) أنها في تجلّيها لكل أحد إنما يظهر له خصوصيّته المختصّة به .

( وقدعلمت أن الله﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ ولم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ ؛ فما هو خلْقك ، ولو كان خلْقك لأعطاكه الحقّ الذي أخبر أنّه : ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٢٠/٥٠] ، فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي ) .

( وهذه عناية من الله بعُزير ) حيث وفّقه الله لهذا السؤال ، و وفّقه على مايرقيه من مواقف الغيبة ومستفاض النبأ والخبر إلى مواطن الحضور ومَشاهد التجلي والعيان ( علم ذلك من علمه ، وجهله من جهله ) فإنّ فِهم أمثال هذا الكلام يحتاج إلى ذوق يعزّ واجده جدّا .

### [ الولاية والنبوّة ]

ثمّ لما استشعر من هذا القول أنه يستلزم تعظيم أمر الولاية وترجيحها على النبوّة ، أخذ فيما يحقّق ذلك من البيان قائلا : ( واعلم أنّ الولاية ) لما لها من غلبة حكم البطون والإصالة الذاتيّة ( هي الفلك المحيط ) بسائر ما في الظاهر من الصور ،( العامّ ) نسبتها إلى الكل ، عموم نسبة المحيط إلى محاطه ،(ولهذا لم تنقطع ) ضرورة أن دوران الأفلاك وسائرالحركات الدورية لاينقطع ، انقطاع

---

١) عفيفي : فإذا لم تره . عفيفي ن : فما لم تره .

الحركة المستقيمة التي للمحاط -( ولها الإنباء العامّ ) إلى المكلفين - أرباب الأحكام - وإلى المحقّقين من ذوي الإيقان ، ضرورة أن نسبة إحاطته على الكلّ سواء .

( وأمّا نبوّة **التشريع** ورسالته منقطعة ) فإنّ أفلاكها ليست لها الإحاطة التامّة ، ( وفي محمد ﷺ قد انقطعت ، **فلا نبيّ بعده** - يعني مشرّعا ، أومشرّعا له [1]- ولا رسول ، وهو المشرّع ) .

ثمّ إنّ الولاية التي هي حكم البطون والإطلاق لا اختصاص لها بالعبد ، بل هي ذاتيّة للحقّ ، موهوبة للعبد[2]، وأما النبوّة لما كانت أحكام الصور والقيد ، هي ذاتيّة للعبد ، وهي درجة كماله و ذروة عروجه إلى أوج ما أمكن له من مراقي جلاله ؛ ولهذا قال : ( و هذا الحديث قصَم ظهورَ أولياء الله ، لأنه يتضمّن انقطاع ذوق العبوديّة الكاملة التامّة ) ، فإنّ كمال كل حقيقة وتمامه إنما هوبإظهار ماله من خصوصيّاته المميّزة له عن غيره . والنبوّة هي التي تختصّ بالعبد ، وفصله المميّز له عن الحقّ ، فعند انقطاعها لايمكن ظهوره بها ،( فلا ينطلق عليها اسمها الخاصّ بها ) وذلك يوجب كتمان أمر العبد وخفائه ، و إن

---

١) المشرّع صاحب الشريعة ، كنبينا ﷺ وكموسى وعيسى عليهما السلام . والمشرع له من كان داخلا في شريعة نبيّ مشرّع كأنبياء بني إسرائيل عليهم السلام .

٢) موهوبة العبد ـ يعني أنه سبحانه بعد محو إنية العبد وإفنائه عن نفسه بالتجلي الماحي لإنيّته ، فضلاً عن إنيّات سائر الأشياء الخارجة عن نفَسه ونفسه عن الوحدانيّة الكبرى - كما قال جل وعلا : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [١٦/٤٠]- يهب له اسمه الذي يختص به تعالى عن الشركة والمشاركة في الأسماء ، وذلك التجلي الماحي يعبّرعنه في اللسان القرآني بنفخة الصعق التي تقوم عندها القيامة الكبرى ،كما قال - جل من قائل -:﴿ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَ مَن فِي الأَرْضِ ﴾ [٦٨/٣٩] - نوري .

أطلق عليها الأسماء المشتركة بينه وبين الحق ( فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّده - وهوالله - في اسم ) اظهارا لكماله الخاص به ، وإنفاذا لأمرسلطانه ( والله لم يتسمّ بنبيّ ولارسول ، وتسمّى بالوليّ . واتّصف بهذا الاسم فقال : ﴿ اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [٢/٢٥٧] وقال :﴿ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [٤٢/٢٨] وهذا الاسم ) الوليّ ( باقٍ ، جارٍ على عباد الله دنيًا وآخرة ) .

وهذا له مثال يستفهم منه مغزاه : وهو أن الشجرة ما لم يظهر عن أكمام نظام أجزائها حكم الثمرة ، يكون الظاهر على العالمين أمر أجزائها الصورية فقط ،كالأوراق والأغصان والأزهار ، ولذلك تراهم يقنعون عنها حينئذ برؤية ألوانها واستشمام نسائمها وروائحها ، منتظرين بدوّ الثمرة في تلك الصورة الحاملة لها ، مترقّبين لذلك كل الترقّب ، حتى فتقت الأكمامُ عن ثمارها وحكَم الزمان بإبرازها وإظهارها .

ويومئذ تنعزل تلك الصورة عن إمرة قبولها ونفوذ سلطانها ولايقنع العالمون بالاحتظاء عن صورتها ، بل يجنون ثمارَها بأيادي الاستعدادات و يملكونها و يغتذّون منها ويتّحدون بها . فعلم أن أمرتلك الثمرة باق ظاهرا وباطناما ينقطع حكمها أبدا ، دون الصورة الحاملة لها .

[ الباقي من أمر النبوة العامّة ]

( فلم يبق اسم يختصّ به العبد دون الحقّ ، بانقطاع النبوّة والرسالة ، إلاّ أن الله لطيف بعباده ، فأبقى لهم **النبوّة العامة** )، أعني الإنباء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامها وخواصّها من الحِكم النظرية ( التى لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم **الوراثة** في

التشريع ، فقال[1]:« العلماء ورثة الأنبياء ») وقد اعتبرالعلماء هاهنا على العرف المعروف للعامّة حيث خصّص الوراثة بالتشريع وما عمّها لها وللإنباء .

ويمكن أن يقال : الميراث إنما يطلق على ما تخلّف عن الميّت مما اختصّ به ملكا له دون غيره ، وإذ كان الإنباء ليس كذلك ما أدخله فيه ؛ و إليه أشار بقوله : ( وما ثمّ ميراثٌ في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه فشرّعوه[2] ) فإن الأنباء الحِكميّة والحقائق الإلهية لا يطلق عليها الميراث ، حيث أنّ صاحبها وخاتمها بعدُ ما مات عنها .

[ كلّ نبيّ وليٌّ ]

( فإذا رأيتَ النبيّ يتكلّم بكلام خارج عن التشريع ) من الأنباء الحكميّة و الحقائق الذوقيّة وتبيين مقامات القوم ومراتب الناس فيها وعوائقهم عن البلوغ إلى أقاصي كمالاتهم ( فـ ) ذلك كلّه ( من حيث هو وليّ وعارف ) ، ضرورة أنّ النبي مفهومه كمال خاصّ يتضمّن الولاية والعرفان ، وهي رقيقة نسبته إلى الحقّ في بطونه ، كما يتضمّن النبوّة التشريعية ، وهي رقيقة نسبته إلى الخلق في ظهوره .

( ولهذا مقامه من حيث هو عالم ووليّ[3] **أكمل وأتمّ** من حيث هورسول أو

---

١) الكافي : كتاب فضل العلم ، باب صفة العلم وفضله ، ح٢ ، ٣٢/١ . بصائرالدرجات : ١٠ . ابن ماجة : المقدمة ، الباب ١٧ ، ٨١/١ ، ح ٢٢٣ . المسند : ١٩٦/٥ . دارمي : باب في فضل العلم ، ٩٨/١ . كنزالعمال : ١٣٥/١٠ ، ح ٢٨٦٧٩ .

٢) عفيفي : من الأحكام فشرعوه .

٣) م ن : - ووليّ .

ذو تشريع أو[١] شرع . فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول - أو يُنقل إليك عنه أنّه قال -:« الولاية أعلى من النبوّة » فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه ؛ أو يقول :« إنّ الوليّ فوق النبيّ والرسول » فإنّه يعني بذلك في شخص واحد ، وهو أنّ الرسول ﷺ من حيث هو وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ ورسول ؛ لا أن الوليّ التابع له أعلى منه ، فإنّ التابع لايدرِك المتبوعَ أبدا فيما هو تابع له فيه إذ لو أدركه لم يكن تابعا له - فافهم ) ولا تغفل عن حيثية قيد التابعيّة ، فإن أمر الرسالة والتشريع في الشخص إنما يتعلّق بنشأته هذه دون الولاية ، فإنها مما يلازم حقيقته ولا يفارقه أبدا .

( فمرجع الرسول والنبيّ المشرّع إلى الولاية والعلم ) الذي هو صورتها و مظهرها ( ألا ترى الله قدأمره )- أي الرسول النبيّ المشرّع -( يطلب[٢] الزيادة من العلم ، لامن غيره ) ممّا يتعلق بأمر الرسالة والتشريع ، ( فقال له آمرا : ﴿ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) [٢٠/١١٤] ( وذلك أنّك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة ، أو نهي عن أعمال مخصوصة ، ومحلّها هذه الدار) أي محلّ تلك الأعمال والأفعال التي هي موضوع الشرع ، ومحلّ أحكامه هذه الدارالفانية .

[ انقطاع النبوّة وبقاء الولاية ]

( فهي منقطعة ؛ والولاية ليست كذلك ، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي هي ) بدون اعتبار إلى محل خاصّ وشخص معيّن ( كما انقطعت الرسالة من حيث هي هي ) بدون اعتبار محل خاصّ ، فإنّها منقطعة بذاتها ، فلا يوجد لها شخص تتقوّم به أبدا .

١) عفيفي : و . ٢) عفيفي : بطلب .

[ نسبة العبد إلى الأسماء الإلهيّة ]

(و) الولاية ( إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم ، **والوليّ** اسم باق لله)[الف/٢٨٦] بالإصالة (فهولعبيده تخلّقا)- وذلك في قيامهم بها و تقويمهم إيّاها على ما يليق بالعبيد في إظهارها -(وتحقّقا)- وذلك في معرفتها والتيقّن بحقيقتها بالنسبة إلى الله وبالنسبة إليهم -( وتعلّقا ) وذلك في انتسابهم من حيث الافتقار والعبوديّة إلى الذات من حيث الولاية كما في سائر الأسماء الإلهية .

فإن العبد له ثلاث مراتب بالنسبة إليها كما **قال الشيخ** في بعض الرسائل: « للعبد بأسماء الله تعالى تعلّق وتحقّق وتخلّق . **فالتعلّق** افتقارك إليها مطلقا من حيث ما هي دالّة على الذات . **والتحقّق** معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك . **والتخلّق** أن تقوم فيها علي ما يليق بك ، كماانتسب إليه ما يليق به .فجميع أسمائه تعالى يمكن تحقّقها والتخلّق بها إلا اسم « الله » عند من يجريه مجرى العَلَميّة ، فيقول إنّه للتعلّق خاصة » - الى هنا كلامه بعبارته الشريفة - و إنما أوردت ذلك ليعلم أن هذا تدرّج من الأعلى إلى الأدنى على - خلاف ماتوهّمه البعض[١]- فالتخلّق عند قيام العبيد بمقتضيات الأسماء أعلى

---

١) كشف المعنى : المقدمة ، ٢٦ .

٢) تعريض للكاشاني والقيصري ، حيث فترا « التخلق والتحقق والتعلق» بالتدرج من الأدنى إلى الأعلى ؛ قال الكاشاني (٢٠٤):« تخلقا بأخلاقه ومكتسبا لها في السلوك ، وتحققا بألوهيته والفناء في أوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجودالحقّ وصفاته من غيرأن يبقى فيه شيء من السوى ، و تعلقا بالبقاء بعد الفناء في مقام التدلي حتى يكون متعلقا في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص ... » .

وقال القيصري (٨٣٨):«أي فاسم الوليّ للعباد يطلق بحسب تخلقهم بالأخلاق الإلهية وهو إشارة إلى الفناء في الأفعال والصفات وتحقّقهم بالذات الإلهية المسمّاة بالوليّ ؛ وهو إشارة إلى الفناء في الذات ، لأن ذواتهم إنماتتحقق بهذا الاسم إذا فنيت في الحقّ ، وتعلق أعيانهم الثابتة أولابالاتصاف بصفة الولاية وطلبهم إيّاها من الله باستعداداتهم أوتعلقهم بالبقاء بعدالفناء » .

من التحقّق وإن كان التحقّق في الحقائق العلميّة والمواطن الشهوديّة أعلى منه. وأما التعلّق فهو الأدنى مطلقا .

[ ماخوطب به عزير كان على مجرى الوعد ، لا الوعيد ]

( فقوله للعُزير : لئن لم تنته عن السؤال عن ماهيّة القدَر لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ) في مشاهد الحضور و الاتّحاد (ويزول عنك اسم النبيّ والرسول ) في موطن التفرقة والبعاد ؛ وحينئذ يكون الوجود لله ( وتبقى له ولايته ) ؛ فإنّك أنت به وليٌّ تخلّفا وتحقّقا .

ويمكن أن يرجع ضمير« له» إلى العُزير، وتكون هذه الجملة خبرالمبتدا أو قرينة لحذفه - والأول أولى ، فإنّ الأكابرلايلتفتون إلى معهودات المصطلحات كثير التفات ، فأتى بالواو تكثيرا للفائدة وتبيينا للمعنى الأول - وحاصل ذلك أنّ قوله للعزير : « لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » يُبقي له ولايته ، ويبشّره على الكشف بالتجلّي ، فيكون من قبيل الوعد .

( إلا أنّه لمّا دلّت قرينةُ الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعيدٌ بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبة في الولاية ) فإنّهما الصورة الظاهرة المنطوية عليها ، فلابدّ من احتوائهما ( على بعض ما تحتوى عليه الولاية ) المطلقة ( من المراتب ) وإلا لم تكن صورة لها . فإنّك قد عرفت أنّ الرسالة والنبوّة من صور تنزّلات الولاية ومظاهرأحكامها ، فالرسول النبيّ هوالولاية الظاهرة أحكامها في العين ، النافذة أوامرهاعلى الخلق ( فيعلم أنه أعلى من الوليّ الذي لا نبوّة تشريع عنده ولا رسالة ) .

( ومن اقترنت عنده حالة أُخرى ) غير هذه الحالة ( تقتضيها أيضا مرتبة

النبوّة يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد ، وأنّ[١] سؤاله عليه السلام مقبول ، إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ ) الذي لا يقدم على ما لا يرضى الله تعالى به ، ولا يسأل مالا يعلم أنّه يعطيه ويمنحه ؛ ( ويعرف بقرينة الحال أنّ النبيّ من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقدِم على ما يعلم أنّ الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أنّ حصوله محال . و إذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت وتقرّرت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله : « لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » مخرج الوعد ، وصار خبرا يدلّ على علوّ مرتبة باقية وراء مرتبة النبوّة التشريعيّة ، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ الشرع ، يكون عليه أحد من خلق الله )- أي حال كون ذلك الشرع عليه أحد من خلق الله ليست الدارالآخرة محلا لها -( في جنّة ولا نار، بعد الدخول فيهما[٢]) .

فقوله تعالى للعزير عند سؤاله عن ذلك السرّ :« لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » خبر فيه ضرب من التشويق إلى المسؤول عنه - لانهي عن السؤال - عند الفطن ، وهذا من الكنايات المستعملة والملحقات بالبطن الأوّل . فإنّ المصنف قلمّا يستشهد بآية ويستكشف عنها المعاني غير ما في ذلك البطن وملحقاته .

[ الباقي من أمر الشرع في القيامة ]

(و) الانطلاق عن الشرع ورفع أحكامه (إنماقيّدناه بالدخول في الدارين) أعني - ( الجنّة والنار- لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات ) الذين زمان

---

١) عفيفي : فان .

٢) بعد دخول الناس فيهما .

ظهورهم مابين نبيّين ما أدركوا حكم أحد منهما ( والأطفال الصغار والمجانين ، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة ) في أصحاب الجحيم ( والثواب العملي في أصحاب الجنّة ) و إنما لم يصرّح بأصحاب الجحيم لما عليه كلمته من أنّ الجحيم ومقتضياتها أمر موهوم -« وما لوعيد الحق عينٌ تعاين»[١]- فليس له ظهور مثل ظهور نعيم الجنة .

( فاذا حشروا في صعيد واحد )- لغلبة حكم البرزخ علي أرواحهم ، فهم في موضع مرتفع عن أهله ( بمعزل عن الناس - بعث فيهم نبيّ من أفضلهم وتمثّل لهم نارٌ ) أي تصوّرالعقل الذي هومبدء التكليف والتمييز بصورة مثاليّة ناريّة ( يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك اليوم ) وذلك لأنّ النار لها نوريّة يهتدي به الناس ، وإحراق يستتبع تفريق المختلفات وجمع المتماثلات ، وهو فيه التمييز المترتّب على إدراكه ، ( فيقول لهم : « أنا رسول الحقّ إليكم » فيقع عندهم التصديق به ، ويقع التكذيب عند بعض ) على ما هو مقتضى أمر النسبة من ظهورحكم التقابل ،( ويقول لهم :« اقتحموا هذه النار بأنفسكم ) و ادخلوا في ورطات مهالكها - إذالاقتحام هوالدخول في المهالك -(فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار»- فمن امتثل أمرَه منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ، و وجد تلك النار ) بشهوده اليقيني ( بردا وسلاما ؛ ومن عصاه استحقّ العقوبةَ ، فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ، ليقوم العدل من الله في عباده[٢]) .

---

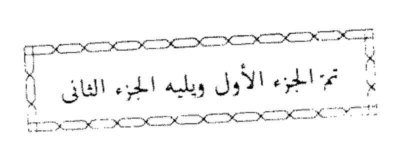
١) عجز بيت للماتن مضى في الفص الإسماعيلي : ٣٩٦ .

٢) جاء مايقرب منه في التوحيد للصدوق : باب الأطفال ، ٣٩١ . عنه البحار : ٢٩١/٥ . وجاء مايقرب منه عن الباقر عليه السلام أيضا ، راجع البحار : ٢٨٩/٥-٢٩٣ .

( وكذلك ) يدلّ على بقاء حكم التشريع في الآخرة ( قوله : ﴿ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ [٦٨/٤٢] أي أمر عظيم ) - إذ الساق عضو عظيم ذوعظم عظيم من الأعضاء ( من أُمورالآخرة ) فإنّه آخرالأعضاء للشخص -(﴿ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ ﴾) والامتثال والإذعان ، مثل كشف هذا الأمر على الشيخ ، فإنّه أمر عظيم من أُمور الآخرة ، وكذلك سائر أُصول مكاشفات الكمّل .
ويمكن أن يجعل مشيرا إلى ذلك قوله : ( فهذا تكليف وتشريع ، فمنهم من يستطيع ) في الدنيا امتثال أمر الله ( ومنهم من لايستطيع ، وهم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ ﴾) [٦٨/٤٢] ( كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد - كأبي جهل وغيره - ) .

( فهذا ) السجود المدعوّ إليه و تكليف الأطفال والمجانين على صعيد المحشر[١] بالاقتحام في نار عقولهم وتمييزهم التشريعي ( قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار فلهذا قيّدنا[٢]) بذلك . ( والحمد لله ) على أن علّمنا ذلك الحقائق التي تتعلّق بالأنبياء وأُولي النهايات منهم .






١) م : الصعيد المحشر . التصحيح قياسي .
٢) عفيفي : قيدناه .